நா.வா. மணி விழா மலர்.

ஆராய்ச்சி

AARAICHI

காலாண்டு ஆய்வு இதழ்

நா. வானமாமலை

ஆசிரியர்

மலர் 6 22 இதழ் 2

Contributor's copy

ஆராய்ச்சி

(காலாண்டு ஆய்விதழ்)

902

உள்ளே

நா. வானமாமலை

ஆசிரியர்—ஆராய்ச்சி

258 திருச்செந்தூர் சாலை

பாளையங்கோட்டை 627002

ஆராய்ச்சி

மலர் 6 ○ செப்டம்பர் 1978 ○ இதழ் 2

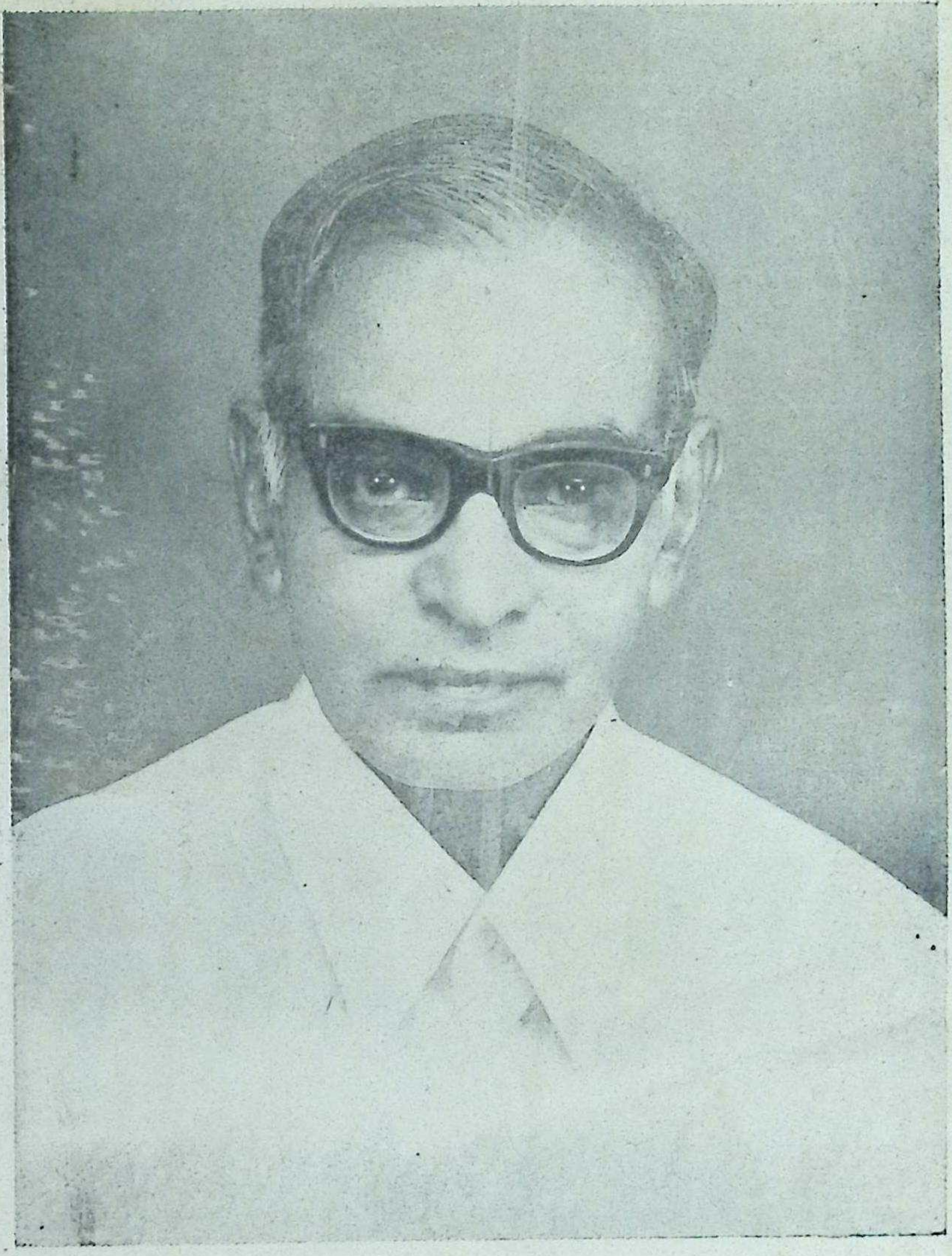
நூற்றாண்டு விழாக்கள்

தமிழ் இலக்கிய ஆராய்ச்சிக்கும் உலகக் கலை ஆராய்ச்சிக்கும் மாபெரும் சாதனைகளை ஆற்றிய இரு பேரறிஞர்களின் நூற்றாண்டு விழாக்கள் இவ்வாண்டில் வருகின்றன. அவர்களுள் ஒருவர் தமிழ் இலக்கிய ஆராய்ச்சியிலும், வரலாற்று ஆய்விலும் சிறந்து விளங்கிய பல நூல்களை இத்துறையில் வெளியிட்ட பேராசிரியர் மு. ராகவையங்கார். இவரது ஆய்வுமுறை பற்றி ஆராய்ச்சி ஒரு கட்டுரையை வெளியிட்டுள்ளது. இவர் தான் முதன்முதலில் வரலாற்று ஆராய்ச்சிக்குக் கல்வெட்டுக்களையும் பிற சாசனங்களையும் பயன்படுத்தியவர். புதிய பரிமாணம் ஒன்றைத் தமிழுக்கு அளித்தவர். 'சாசனக் கவிசரிதம்' என்ற நூலில் சாசனங்களில் காணப்படும் பாடல்களின் ஆசிரியர்களைப் பற்றி அப்பாடல்களின் செய்திகளைக் கொண்டே சில உண்மைகளை அவதானித்து அறிந்தார். "ஆழ்வார்கள் கால நிலை" என்னும் நூல் ஆய்வின் உயர்ந்த தரத்திற்கு ஓர் சான்று. சேரன் செங்குட்டுவன், சோழ மன்னர்களில் ராஜேந்திரன் முதலிய பெரு மன்னர்கள் வரலாற்றை இலக்கியம், கல்வெட்டுகள் துணை கொண்டு வரையறுத்தவர். இவர் முயன்று நிறுவிய வரலாற்றுண்மைகள், வளர்ந்து செல்லுகிற பன்முக ஆய்வுகளால் மறுக்கப்படலாம். ஆனாலும் விஞ்ஞானத்தில் தற்காலம் மறுக்கப்பட்டுத் தவறென நிறுக்கப்படும் டால்டன் அணுக் கொள்கையை நிறுவிய டால்டன் தம் காலத்து விஞ்ஞானம் வரை அணுக்கொள்கையை வரையறுத்தவர் என்று மதிக்கப்படுவது போல, ராகவையங்காரது ஆய்வுகளும், ஆய்வு முறையும் ஆராய்ச்சியாளர்களால் மதிக்கப்படும். அவரது நூற்றாண்டு விழாவில் அவரது நூல்களை மறுபதிப்புச் செய்து வெளியிட தமிழக அரசும் அரசுச் சார்புடைய தமிழ் வளர்ச்சிக் கழகமும் முன்வர வேண்டும் என்று ஆராய்ச்சி வற்புறுத்துகிறது.

மற்றோர் உலகப் புகழ் பெற்ற அறிஞர் ஸ்ரீலங்காவைச் சேர்ந்த மாபெரும் ஆராய்ச்சி அறிஞர் க. ஆனந்தகுமாரசுவாமி. இவர் கலை ஆர்வம் கொண்ட தாய் தந்தையருக்குப் பிறந்தவர். இவர் இளமையிலேயே இலங்கை—இந்திய நடை, உடை முறைகளை மேற்கொண்டார். இளம் வயதில் மேற்படிப்புக்காக இங்கிலாந்து சென்றார். இலக்கியம், வரலாறு, தொல் பொருளியல் ஆகிய இயல்களைக் கற்று இலங்கை திரும்பினார். இலங்கையில் அன்று அரசு செலுத்திய இனவெறி கொண்ட ஆங்கிலேயர் ஆட்சியில் இவரது திறமைக்கேற்ற பேராசிரியர் பதவியோ, தொல்பொருள் காட்சி சாலையின் தலைவர் பதவியோ கிடைக்கவில்லை. அமெரிக்கா சென்று இந்திய ஆசியக்கலைகளைக் கற்று பாஸ்டன் மியூஸியத்தின் இந்தியப் பிரிவின் தலைவராகப் பணியாற்றினார். அமெரிக்காவில் உயர் பதவி வகித்த காரணத்தால், இலங்கை அரசு இவருக்கு மியூஸியம் இயக்குநர் பதவியளிக்க முன் வந்தது.

இப்பதவியைப் பயன்படுத்திக் கொண்டு அவர் இந்திய, இலங்கைக் கலைகளின் தொடர்புகளை ஆராய்ந்தார். பௌத்தகலைகளை, ஆசியா முழுவதும் பிரயாணம் செய்து ஆராய்ந்தார். இருநூறுக்கு மேற்பட்ட ஆய்வுக் கட்டுரைகள் எழுதினார். இலங்கை மக்களின் நாட்டுக் கலைகளை ஆராய்ந்து அவை பற்றிப் பல கட்டுரைகளும் எழுதினார். கலைகளை உலக ஒற்றுமையை ஏற்படுத்தப் பயன்படுத்த வேண்டுமென்ற உன்னத இலட்சியம் உடையவர் ஆனந்தகுமாரசுவாமி.

அவருடைய நூற்றாண்டு விழாவின்போது தமிழ்நாடு அரசு, அவரது நூல்களில் சிலவற்றையாவது தமிழ் மக்கள் அறிந்து கொள்வதற்காக மொழி மாற்றம் செய்ய வேண்டும் என ஆராய்ச்சி வேண்டிக் கொள்ளுகிறது.



பேராசிரியர் நா. வானமாமலை

அறுபது நிறையும் தமிழ் அறிஞர் பேராசிரியர் நா. வானமாமலை

செ. யோகநாதன்

பிரபல படைப்பாளரும், விமர்சகருமான திரு. கு. அழகிரிசாமி பேராசிரியர் நா. வானமாமலையைப்பற்றிப் பின்வருமாறு குறிப்பிட்டுள்ளார்: "நா. வானமாமலையின் தமிழ்ப் பணி அனேக ஏட்டுப் பிரதிகளை அச்சேற்றி அவற்றிற்குச் சாகாவரம் அளித்த டாக்டர் உ.வே. சாமிநாதையரின் தமிழ்ப்பணிக்கு அடுத்தபடியாகச் சொல்லத்தக்கது என்று சொன்னால் அது மிகையாகாது." மிக ஆழ்ந்து ஆராய்கின்றபோதிலே இந்தக் கருத்துக்கூட பேராசிரியர் நா. வானமாமலையைப்பற்றிய ஒரு பக்கப்பார்வையே என்பது தெரியவரும். பேராசிரியர் நா. வானமாமலை பழந்தமிழர் இலக்கியங்களில் மட்டும் ஆராய்வு செய்து புலமைபெற்றவரல்ல. அவர் பழமையைப் பற்றி ஆராய்ந்தவர்; புதுமையில் சரியான திசையினை இனக்கண்டவர். எல்லாவற்றிற்கும் மேலாகத் தத்துவார்த்த அடிப்படையிலேயே எல்லாவற்றையும் நுணுகி ஆராய்ந்தவர். தத்துவங்களைச் சமுதாய உறவுகளே உண்டாக்குகின்றன என்ற விஞ்ஞான ரீதியான கண்ணோட்டத்துடனேயே அவரின் சிந்தனைகள், எழுத்துக்கள் மிளிருகின்றன. தமிழ் ஆராய்ச்சித் துறையில் இயங்கியல் பொருள் முதல்வாதத்தையும் வரலாற்றுப் பொருள் முதல் வாதத்தையும் அணுகுமுறையாயும் ஆய்வுமுறையாயும் கொண்டவர். உழைக்கும் வர்க்கத்தின் சார்பிலே நின்று அவ்வர்க்கக் கண்ணோட்டத்தில் தத்துவத்துறையை ஆராய்ந்து, விமர்சனத்துறையில் மிகச் செழுமையான போக்கினைத் துரிதப்படுத்தியவர் பேராசிரியர். அவருக்கு அறுபது வயது நிறைகின்ற இவ்வாண்டிலே அவரின் பணிகள் சிலவற்றை இங்கே எடுத்துப்பார்க்கலாம்.

தமிழக நாட்டுப் பண்பாட்டியல் துறைக்குப் பேராசிரியரின் பங்களிப்பு மிகவும் குறிப்பிட்டுச் சொல்லத்தக்கதாகும். வெறும் ரசனை முறையில் திருத்தல்கள் அடித்தல்களுடன் வெளியாகிக் கொண்டிருந்த நாட்டுப் பாடல்களின் தொகுதிகளோடு பேராசிரியர் அவர்கள் தொகுத்து வெளியிட்டுள்ள 'தமிழ் நாட்டுப்பாமரர் பாடல்கள்,' 'தமிழர் நாட்டுப் பாடல்கள்' ஆகியவற்றை ஒப்பிட்டு நோக்குகின்ற போதிலே இந்த உண்மை தெரியவரும். தமிழ்நாட்டுப் பாடல்களை அறிமுகப் படுத்துகிறபோதிலே, அப்பாடல்கள் தோன்றக் காரணமாயிருந்த வரலாற்றுப் பின்னணியையும் சமூக, மானிடவியல் அம்சங்களையும் சேர்த்து ஆராய்கின்ற முறையினைத் தொடக்கிவைத்தவர் பேராசிரியர் அவர்களே. அவர் பல நாட்டுப் பாடல்களையும். கதைப் பாடல்களையும் வெளியிட்டிருக்கிறார். இந்த முயற்சியிலே மேலும் பலரை ஈடுபட வைத்திருக்கின்றார். அவரின் உற்சாகத்தாலும் வழி நடத்தலாலும் பெருந்தொகையானோர் இத்துறையில் ஈடுபட்டிருப்பதனை இன்றைக்கு நாங்கள் கண்ணாரக் கண்டு வருகின்றோம் நாட்டுப் பண்பாட்டின் ஒரு படைப்பான வில்லுப் பாட்டினை சாதாரண மக்களினது பேராயுதமாக ஆக்குவதிலும் அவர் பெருத்த அக்கறை கொண்டிருப்பவர். ஒரு சந்தர்ப்பத்திலே அவர் பின்வருமாறு கூறியிருக்கின்றார். "நாட்டுப் பண்பாட்டின் படைப்பான வில்லுப்பாட்டு உரு

மாறிவிடாமல், வலுக்குன்றிவிடாமல் கிராமிய குறுகிய வட்டத்திலிருந்து விடுபட்டு தேசியப் பெருவெளிக்கு வருமாறு செய்தல் வேண்டும்.''

தமிழிலக்கியத் துறையிலே தத்துவ ரீதியிலான பார்வையினை விசாலப்படுத்துவதில் பேராசிரியரின் பங்கு மிக அபரிமிதமானது. அவரின் சிறந்த ஆய்வுக்காக இத்துறையிலே பின்வரும் கட்டுரைகளைக் குறிப்பிடலாம். ஹிப்பிகளும் சமுதாயமும், மணிமேகலையில் பௌத்தம், திருவள்ளுவரின் அறிவுக் கொள்கை, புதுக் கவிதையின் உள்ளடக்கம், ப்ராய்டிஸம், பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் பொருள்முதல்வாதக் கொள்கை. மார்க்சிய நூல்களைக் கற்பதில் இடையறாத ஆர்வமுள்ள பேராசிரியரின் ஆய்வின் அடிப்படை மார்க்ஸிய சித்தாந்தத்தான். ''வேதாந்தப் பிரபஞ்சம்' என்னும் நூலுக்கு அவர் எழுதிய விமர்சனம் மார்க்சிய மெய்ஞானத்திலும், இயற்கை விஞ்ஞானத்திலும் அவர் கொண்டிருந்த புலமையினைப் புலப்படுத்துகின்றது. துணிந்து தனது கருத்தினை அவர் நிறுவும் வன்மை பெற்றமைக்கு இந்த அடிப்படையே காரணமாக அமைந்ததென்பது பொருத்தமுடையதாகும்.

தற்காலப் படைப்பிலக்கியத் துறையில் அவருக்குள்ள ஈடுபாடு மிகவும் வியத்தற்குரியது. சிறுகதை, கவிதை, நாவல் ஆகியதுறைகளில் முற்போக்குச் சிந்தனையோடு ஈடுபட்டு வருகின்றவர்களுக்கு இவர் பிரியமான தோழனும் ஆசானும் விமர்சகருமாவார். புதிய சிந்தனைகளைப் புகுத்தி மக்கள் இயக்கத்திற்கு வலுவூட்ட எழுதுபவர்களை அவர் தட்டிக் கொடுப்பதில் முன்நிற்பவர், தமிழ் நாட்டின் முற்போக்கு இயக்கங்கள், கலை இலக்கியத்துறையில் பெருத்தசாதனை ஆற்ற வேண்டுமென்று துடிப்பு நிறைந்த இவரின் 'ஆராய்ச்சி' இதழ் தமிழிலக்கியத் துறையினுக்கு வனப்பும் வலிவும் கொடுத்து வெளியாகிவருகின்றது. ருஷ்ய மொழியில் வெளியாகின்ற 'ஆசியா ஆப்பிரிக்கா' என்ற சஞ்சிகையில் துருபினிக்கோவா குறிப்பிடும் கருத்து மிகவும் பொருத்தமுடையதாகும். அவர் பின் வருமாறு சொல்கிறார்: 'புதிய விஞ்ஞானப் பத்திரிகையான 'ஆராய்ச்சி'யின் தோற்றம்—தென் இந்தியாவின் கலாச்சார வாழ்வில் ஒரு பிரதான நிகழ்ச்சியாகும்.''

எல்லாவற்றையும் விட மிகவும் சிறப்பான விஷயம் இதுதான்; பேராசிரியர் ஒரு கம்யூனிஸ்ட் என்பதுவே அது. அவர் மக்களை மிகவும் நேசிக்கின்ற மனிதாபிமானி. ஏராளமான நண்பர்களும், தோழர்களும் உள்ள வாய்ப்பைப் பெற்றவர். அவரின் சிந்தனையால், சக்திமிக்க எழுத்துக்களால் அவருக்கு மாணவரானோர் தமிழ் வழங்கும் இடமெல்லாம் வாழ்கிறார்கள். இவ்வளவுக்கும் நடுவே அவர் மிகவும் அமைதியாக அடக்கமாகப் பணிகள் புரிகின்றார். தமிழுலகின் பலதுறைகளும் மேன்மைபெற உழைக்கின்றார். அறுபது நிறைகின்ற இந்த வேளையில் அவர் மென்மேலும் இத்துறையில் சாதனைகள் புரிய முற்போக்காளர் அனைவரும் வாழ்த்துகின்றோம்.

(நன்றி: மல்லிகை)

படைப்புப் புனைகதைகள்

நா. வானமாமலை

(சென்ற இதழ் தொடர்ச்சி)

தனது மக்களை தேவரது தந்தை 'டைடான்' (தடியர்கள்—Tirans) என்றழைத்தார். ஏனெனில் அவருக்கு அவர்கள் மீது வெறுப்பு இருந்தது. தங்கள் கழுத்துக்கே சுருக்கு போட்டுக் கொண்ட முட்டாள்களாக அவர்களை அவர் கருதினர். அவர்களுடைய கொடுஞ்செயலுக்கு உரிய தண்டனையை அளிக்கக் காத்திருந்தார்.

(1) பூமியிலிருந்துதான் வானமும், மலைகளும், நதிகளும் தோன்றின. உயிரற்ற அசலப்பொருள்களைப் படைத்தவள் பூமியே.

(2) இதன் பின்னர் மனிதர் போன்ற தேவர்கள் படைக்கப்பட்டனர். இப்படைப்புக்கு மனிதப் புணர்ச்சி போன்ற (Anthropomorphic action) மானிட இயல்புச் செயல் தேவையாய் இருந்தது. இவர்கள் தேவர்களும் அசுரர்களும் ஆவர்

இவர்களுக்குப் பின் மிகவும் வலிமை வாய்ந்த பேருருவம் பெற்ற இராட்சகர்கள் தோன்றினர்.

(3) அப்புறம் தான் தந்தை அவர்களது கொடுஞ் செயல்களுக்காக அவர்களைத் தண்டிக்க உறுதி கொண்டார்

தாய் அவருடைய வன்முறைச் செயலுக்காக அவரைத் தண்டிக்க தனது மக்களை வேண்டினாள். குரோனஸ் சம்மதித்தான். தந்தையின் உறுப்பை அறுத்தெறிந்தான். இரத்தத்திலிருந்து எரிமியல் என்ற அரக்கர்களும், அப்ரோடைட் என்ற பெண் தெய்வமும் தோன்றினர்.

(3) இக்கதையின் சமூகக் கருத்துக்கள் வருமாறு: தாய்மை அல்லது படைப்புச் சக்தி உயிரில்லாத பொருள்களைத் தோற்றுவித்தது: அப்படிப் படைப்பை நிகழ்த்த ஆண்சக்தி தேவையில்லாதிருந்தது. தேவர்களையும் அசுரர்களையும் தோற்றுவிக்க மானிட உருவ இயல்பு அவசியமாயிற்று. மானிட உருவ சக்தி ஆண்மையின் வன்முறையாக மாறிற்று. தனது வழிவந்தோருக்கே கேடு செய்யும் நிலை தோன்றியது. வானத் தந்தையும், பூமித் தாயும் ஏன் பகைத்துக் கொண்டனர்? குரோனஸ் ஏன் தந்தையின் உறுப்பை அறுத்தெறிந்தான்? இந்த வினாக்களுக்கு விடைகாண முயலுவோம்.

கதையின் துவக்க காலம் தாயுரிமைக் காலம். தாயுரிமைக்கு, தந்தையுரிமை முரண்பட்டநிலைமையை தந்தை தாயின் கருவினுள் பிறக்க வேண்டிய பேருருவம் அடையப் போகும் சிசுக்களை அடக்கிய செயல் குறிப்பிடும். இதனால் பெண்மை வேதனையடைகிறது. பெண்மை இக்கொடுஞ் செயலை எதிர்த்து தனது மக்களுள் ஒருவனைப் பழி வாங்கச் சொல்லுகிறது.

தந்தைக் கெதிராகவே குரோனஸ் செயல் புரியக் காரணம் என்ன? கதை தோன்றிய காலம், தந்தையுரிமை தோற்றமெடுத்த காலம். இவ்வுரிமை திடீரென்று தோன்றிவிடவில்லை. இவ்வுரிமை இனக்குழுக்கள், அரசு தோன்றுகிற வளர்ச்சி நிலையில் அமைதியாகத் தந்தை—மகன் என்ற உரிமையாகத் தோன்றிவிடவில்லை என்பதை கிரேக்க புராணக்கதைகளும்,

எகிப்திய புராணக் கதைகளும் காட்டுகின் றன. அரசபதவி, குருபதவியினின்றும் தோன்றியது. காலப்போக்கில் இரு பதவிகளும் இணைக்கப்பட்டு, ஒருவரே இரு பதவிகளையும் வகித்தார். இப்பதவிகள் இணைந்த காலத்தில் ஆயுள் கால முழுவதும் இவ்விரு பதவிகளையும் ஒருவர் வகிக்க முடியாது. முதலில் சில ஆண்டுகள் ஒருவர் பதவிவகித்த பின்னர், அவரைத் தெய்வங்களுக்குப் பலியிட்டு வேறொருவனைத் தேர்த்தெடுப்பார்கள். அவன் அரச பரம்பரையாக இருக்க வேண்டுமென்பதில்லை. அவன் இனக்குழுவில் திறமை பெற்றவனாக இருக்க வேண்டும். எனவே ஆளும் வர்க்கம் உருவாகு முன்னர், தனிச் சொத்துரிமை தோன்றுமுன் சமூக அமைப்பின் காரணமாகத் தோன்றிய சமூகச் சடங்கு வழக்கமாக இது இருந்தது.

பின்னர் தனிச்சொத்துரிமையும் வர்க்கங்களும் தோன்றின. ஆளும் வர்க்கத்தின் தலைமைப் பதவியை தனது வர்க்கத்துக்குள்ளேயே நிலைநிறுத்திக் கொள்ள ஆளும் பதவியில் இருப்பவன் ஆசைப்பட்டான். இதனால் பழக்கமும், சடங்கும் மாற்றப்பட்டன. சில வருஷங்களுக்குப் பின்னர் கொல்லப்பட வேண்டிய அரசன் சடங்கு பூர்வமாகக் கொல்லப்பட்டு, மீண்டும் பதவியிலேயே நீடித்தான். எகிப்தில் 'இவ்வழக்கம் எப்படி மாற்றமடைந்தது என்று காண்போம். எகிப்திய மன்னர்களான பாரோவாக்கள் 12 ஆண்டுக்கு ஒரு முறை ஒரு நாள் பதவியிலிருந்து இறக்கப்படுவார்கள். யாராவது ஒருவனை ஒருநாள் அரசனாக்குவார்கள். அவன் ஒரு நாள் அரியணை ஏறுவான். மறு நாள் அவனைப் பலியிடுவார்கள். பழைய அரசன் மீண்டும் சிங்காதனம் ஏறுவான். மீண்டும் பன்னிரண்டு ஆண்டுகள் அவன் பதவி வகிப்பான். மீண்டும் சடங்குப் பலிக்கு ஒருவன் தேர்ந்தெடுக்கப்படுவான். மீண்டும் பலி; மீண்டும் பழைய அரசன் பதவியேற்பான். அரசன் இறந்து போனால் ஒருநாள் வேறு ஒருவனை அரச பதவியில் அமர்த்திப் பலியிடுவார்கள். அரசனது மகன் யாராவது ஒருவன் அரசனாகத் தேர்ந்தெடுக்கப்படுவான். இம்முறை எகிப்தில் கிறிஸ்துவிற்கு முன் சில நூற்றாண்டுகளில் நிகழ்முறையாக இருந்தது.

அரச பதவிக்கு அரசனது மகன் வர வேண்டும் என்ற ஆசை, தந்தைக்கு விரோதமாக மகனை நிறுத்தியது. மகன் தந்தையைக் கொல்லவோ, மீண்டும் மக்களைப் பெற சக்தியற்றவனாகச் செய்யவோ முயன்ற வரலாற்றுப் போக்கையே, குரோனஸ் வானத் தந்தை பகைமை காட்டுகிறது.

உடல் வலிமை மிக்க அரக்கர்கள் ஒரே தந்தையிடம் தோன்றியதாகக் கருதப்பட்ட பல்வேறு இனமக்களே. இந்த வேறுபாட்டை புராணம் இரண்டு மூன்று வகையாகக் குறிப்பிடுகிறது. 'நூறு கை கொண்டவர்கள் ஒற்றை கண்ணர்கள், பளபளப்பான உலோகக் கவசங்களும், உலோக ஈட்டிகளும் கொண்டவர்கள் என அவர்கள் குறிப்பிடப் பட்டுள்ளனர்.

கடைசியில் தோன்றியவர்கள் உலோக ஆயுதங்களைப் பயன் படுத்தியவர்கள்.

அப்ரோடைட்டின் தோற்றம் புராணப் பாணியில் கூறப்பட்டுள்ளது. இது தந்தை உரிமைக்கும், தாயுரிமைக்கும் இடையே நடந்த போரில் தாய்த்தெய்வம் பண்பு மாற்றம் பெற்று, வேறு நாடுகளுக்குக் குடி பெயர்ந்ததை குறிப்பிடலாம்.

இக்கதையில் உலோக காலத்தின் தோற்றம் இரண்டு வகைகளில் குறிப்பிடப் பட்டுள்ளது. ஒன்று தாய்த் தெய்வம், சாம்பல் நிற எஃகைப்படைத்து, அதில் ஒரு அரிவாள் செய்து குரோனஸிடம் கொடுத்தாள். அவ்வாறானால் இக்கதை அரிவாள் தோன்றிய பின்னர் தோன்றியதாக இருக்க வேண்டும். அரிவாள் பயிரை அறுவடை செய்யப் பயன்படும் கருவி. அவ்வாறாயின் இப்புனைக் கதையைப் படைத்த மக்கள் ஆரம்பகால விவசாயத்தை அறிந்திருந்தனர். மாட்டைப் பழக்கவோ கலப்பை விவசாயம் செய்யவோ அறிந்திருந்ததில்லை.

விவசாயம் பெண்களது படைப்பு என்பது சமூக மானிட வியலார் அனைவரும் ஒப்புக்கொண்டுள்ள ஒரு கருத்து. கதையும் தாயுரிமைச் சமுதாயத்தில் இரும்பு அரிவாள்

பயன்பட்டதைக் கூறுகிறது. ஆனால் அரிவாள் அறுவடை செய்யப் பயன் படுத்தப் படவில்லை. தந்தையின் படைப்பு உறுப்பை அறுத்தெறியப் பயன்படுத்தப்பட்டது.

இது மிகை நவிற்சியாக, பல இனக் குழுக்களுக்கும் விரோதமாகிவிட்ட தந்தை யாதிக்கத்தை அழிக்கும் முயற்சியைக் குறிப் பிடுகிறது.

நாம் இங்கு சொன்ன கதையில் 3, 4, பாகங்கள் இதனைத் தெளிவுபடுத்தும். அதனை யும் சுருக்கமாகவேனும் கூறினால்தான் இப் புனைகதை பற்றிய சமூக மானிடவியல் விளக்கம் முழுமையடையும்.

மூன்றாவது பகுதியில் ஜியுஸ் தனது தந்தையால் விழுங்கப் படுவதினின்றும் தப்பித்துக் கொள்கிறான். ஜியுஸை தந்தை விழுங்கும் முயற்சி தந்தை—மகன் முரண் பாட்டையும், பகைமையையும் குறிக்கும். இதன் காரணத்தை முன்னரே குறிப்பிட் டோம்.

ஜியுஸ் தலைமையில் தேவர் ஒன்று திரண்டு அரக்கரோடு போராடி அவர்களை அழித்ததை நான்காம் பகுதி கூறும். அரக் கர்கள் தாயுரிமைச் சமுதாயத்தின் ஆண்கள். வளர்ச்சி பெற்ற தந்தையுரிமைச் சமுதாயத் தின் ஆண்கள்தான் தேவர்களெனக் கருதப் படுகிறார்கள்.

எனவே முடிவில் தந்தையுரிமை நிலை நாட்டப்படுகிறது. இதற்குரிய சமூக உற் பத்தி நிலை தோன்றியவுடன் சமூக உறவுகள் போரினால் மாற்றப்படுகின்றன. புனைகதை படைத்தவர்களது பண்டைக்கால முன்னோர் களது செயல்களையே புராணத்தில் வானத் தந்தை, பூமித்தாய் ஆகியோரின் உறவாக வும், போராட்டமாகவும், குரோனஸ் வானத் தந்தை ஆகியோரின் பகைமையாகவும் குரோனஸின் கொடுஞ்செயலாகவும் புரா ணம் காட்டுகிறது. மேலும் சிற்சில இடங் களில் உருமாறிய தாயுரிமை, வெறும் வழி பாடாக வேறு நாடுகளில் நிலைப்பதை அப்

ரோடைட் தோற்றமாகவும். வாரிசுரிமைப் போட்டியில் தந்தை, மகன் பகையை ஜியுஸை வானத்தந்தை விழுங்க முயலுவ தாகவும், தந்தையுரிமையின் வெற்றி, அசுரர் மீது தேவர்களது வெற்றியாகவும் கூறப் பட்டுள்ளது.

மயோரி என்ற இனக்குழு மக்களின் படைப்புக்கதையைக் காண்போம். பாலின ஷியத்தீவுகளில் வாழும் அவர்கள் பூமித் தாயிடமிருந்து, வானத்தந்தையின் கூட்டால் மக்களும் பிற உயிர்களும் பிறந்ததாக நம்பு கிறார்கள். இக்கதை தோன்றிய காலம் புராதன விவசாயம் தோன்றி அதற்குப்பின் அறிவுடைய மக்கள் தோன்றியதைக் குறிப் பிடுகிறது. கதை வருமாறு:

உலகப் பெருவெள்ளத்தின் மீது பூமித் தாயும், வானத் தந்தையும் கூடினர். உலகத் தில் உயிர் வாழ்க்கை தோன்றியது. மக்க ளும், விலங்குகளும் பூமித்தாயின் நான்கு கருப்பைகளில் உருவாயினர். பூமித்தாய், வானத்தந்தையைத் தன்னிடம் இருந்து விலக்கி விரட்டினாள். 'தாயின் முதல் குழந்தைக்கு தீங்கு நேரும்' என்ற நம்பிக்கை யில தாய், தந்தையிடம் தனது எண்ணற்ற குழந்தைகளைப் பற்றி ஆலோசனை செய் தாள்.

"நம்முடைய குழந்தைகள் பிறந்தவுடன் எப்படி உலகில் பல இடங்களை அறிவார் கள்? சூரியத்தந்தையின் வெள்ளை ஒளியில் கூட இவர்கள் இடங்களை அறிவது கடினமாக இருக்குமே" என்று பேசிக் கொண்டார்கள்.

பிறகு முகமூடிகளை அணிந்த கூத்தாடி கள், முகமூடிகள் மூலம் இன்னார் என்றறிவது போல இவர்களும் ஒருவரையொருவர் தெரிந்து கொள்வார்கள் என்று நினைத்தார் கள். இப்படியே இவன் மனிதன், இவள் மனுஷி என்று பிரித்தறிவார்கள் என்று எண்ணினார்கள்.

பூமித்தாய் தனக்குள்ளே நினைத்தாள் அவர்கள் கடலோரத்தில் மலைகளின் மீது

நீர்சிறபோது நாடுகளைப் பிரித்து இனம் காண்பார்கள்.

பூமித்தாய் வெள்ளப் பெருக்கில் துப்பினுள். நுரையுண்டாயிற்று. அவள் விரலால் நுரைக கலக்கினுள். நுரை மிகுதியாகி உயர்ந்தது. அவள் பின்வருமாறு கூறினுள்:

"எனது உடலில் இருந்து (மார்பு) நான் பெற்ற பிள்ளைகள் உணவு பெறுவார்கள்."

அவள் மூச்சு நுரையை உயரத் தூக்கியது. வானத்தந்தை குளிர்காற்றை நுரையின் மீது ஊதினுர். சிறு துளிகளாக நீர் பூமியின் மீது மழையாகப் பெய்தது. 'மலையுச்சிகளில் இது பனியாக உறையும். சமவெளியில் நீரோடைகளாக ஓடி எனது மடியில் மறையும்" என்று பூமித்தாய் எண்ணினுள்.

பூமித்தாய் குளிர்ச்சியானவள். வானத்தந்தை வெப்பமானவர். பெண் குளிர்ச்சியும், ஆண் வெப்பமும் உடையவர்கள்.

வானத்தந்தை தனது உள்ளங்கையில் ஏழு பஞ்சன நிற வத்துக்களை வைத்திருந்தார்.

"நமது குழந்தைகள் சூரியன் பிரகாசிக்காத காலத்தில விளக்கு ஒளியில் தொழில் புரிவார்கள்."

தந்தையின் விதைகள் நிலத்தில் விழுந்து பன்மடங்கு விளைந்து பலன் தந்தன. மனித வித்துக்களும், விலங்கு வித்துக்களும் பூமித்தாயின் நான்கு கருப்பைகளில் உருவம் பெற்றுப் பெருகின. பறவைகள் முட்டையில் இருந்து வெளியேறுவது போல மனிதர்களும் விலங்குகளும் தோன்றினர். ஆனல் இவ்வுயிர்கள் முழுமையான வளர்ச்சியடைந்திருக்கவில்லை. இவை நெருக்கமான கூட்டங்களாகவும், இருளில் வாழ்ந்தவையாகவும் இருந்தன இவை கடுஞ்சொற்கள் பேசின. இவற்றுள் சில இருளில் இருந்து தப்பித்து, வெளியேற முயன்றன.

இவர்களுள் 'போஷாயன்ஸ்காயா' என்பவன் மிகவும் அறிவு வளர்ச்சி பெற்றுத் தெய்வத் தன்மை பெற்ருன். இவன் நான்கு கருப்பைகளையும் கடந்து ஒளியையடைந்தான். பூமியின் மேற்பரப்பை அடைந்து சூரியத் தந்தையைக் கண்டு வணங்கினுன். கருப்பையில் உழலுகிற மனிதனையும் பிற உயிர்களையும் விடுவிக்க வேண்டினுன். சூரியன் மீண்டும் உயிர்களைப் படைத்தான். இப்படைப்பினுல் சுதந்திரமான அறிவுக் கூர்மையுடைய மனிதர்களை அவன் தோற்றுவித்தான். பூமித்தாயின் மீது தோன்றியிருந்த நுரையை இவன் கூட்டி ஒன்ருக்கினுன். இவ்விளைப்பில் இரட்டைப் பிள்ளைகள் பிறந்தனர்.

இவர்களுக்கு எல்லாவிதமான மந்திர மாய சக்திகளைச் சூரியன் அளித்தான். இவர்களை மக்களது தலைவர்களாகவும், பிரபுக்களாகவும் நியமித்தான். இவர்கள வானத்தந்தையால் வளர்க்கப்பட்டு அறிவாளிகளாயினர். வானத்தந்தையைத் தூக்கிச் சென்று அந்தரத்தில் உயரத்தில் நிறுத்தினர். தங்கள் மந்திர சக்திகளாலும், இடி ஆயுதத்தாலும் மலைகளைப் பிளந்து, மேகக் கவசத்தை உடைத்து மனிதர்களோடும், விலங்குகளோடும் கீழே இறங்கினர்; தெய்வங்களென்றும் போற்றப் பட்டனர். மனிதர்கள் முன்னேற அவர்கள் வழி காட்டினர். இவ்வாறுதான் மனிதர்கள் தோன்றி விடுதலையடைந்தார்கள். (From Primitive to Zeu — A Maori Myth)

இந்த நீண்டகதையில் மிகப் பழைய அடுக்கு பெண்ணின் படைப்பு. படைத்தவன் கடவுள. இங்கு கடவுள் பழமையான அடுக்கிலிருந்து வேறுபட்டவன். கதையில் முற்பகுதியில் கூறப்படும் கடவுளுக்கு கதையின் நடுவிலும், முடிவிலும் வேலையில்லையென்பதைக காணலாம். கடவுள் மண்ணை உருட்டி மனித உருவம் செய்தது, அது பெண்ணுக மாறியது எல்லாம் கிறிஸ்தவப் படைப்புக் கதையைத் தழுவியுள்ளது. ஒரே ஒரு வேறுபாடு பைபிளில் முதலில் படைக்கடபட்டவன் ஆதம் என்ற ஆண்மகன். அவனுடைய எலும்பொன்றை உருவிப் பெண்ணைத் தேவன் படைத்தான். எனவே இது ஸ்பாளியப்

பாதிரிமார் மயோரிக் கதைகளைத் தொகுத்த போது இடைச்செருகிய கருத்து என்று துணிந்து சொல்லலாம். ஆயினும் இடைசெருகலில் கூட மயோரிப் பழமையை மறைக்க முடியவில்லை. தாயுரிமை ஆதிக்கம் இருந்ததை கடவுள் முதலில் படைத்தது பெண்தான் என்ற கதைப்பகுதி வலியுறுத்துகிறது.

பின்னர் தரையும், வானமும் பிரிந்து சூரியன் தோன்றியது வருணிக்கப்படுகிறது. இது உலகப்புனைகதைகளின் பொதுவான கற்பனையோடு ஒத்துப் போகிறது.

பூமித்தாய் வானத்தந்தை ஆகியோரின் மானிட இயல்புச் செயல்களினால் (Anthropomorphic) உலகமும், மழையும் பனிக்கட்டியும் தோன்றுகிறது. இவற்றுக்குக் காரணமாக இருப்பது நுரையும், குளிரும், வெப்பமுமாகச் சொல்லப்படுகிறது. இச்சக்திகளே மானிட இயல்பு உருவங்களாக வானத் தந்தையாகவும், பூமித் தாயாகவும் இனக்குழுக் கற்பனையில் உருவாக்கப்பட்டுள்ளார்கள். இயற்கைச் சக்திகளை வசப்படுத்த முடியாத காலத்தில் மனித இனக்குழுக்கள் அவற்றை வணங்கின. (Deification of natural forces)

பின்னர் தெய்வங்களாக்கப்பட்ட இயற்கை சக்திகள் மானிட இயல்புச் செயல்கள் புரிவதாகவும், அவர்களின் கூடுதலினால் மக்களும் பிற உயிர்களும் தோன்றியதாகவும் கதை சொல்லுகிறது.

வானத்தந்தையும், நிலத்தந்தையும் தங்களுடைய மக்களைப் பற்றிக் கவலை கொண்டார்கள். "எப்படி இவர்கள் இடங்களை அறிந்து கொள்வார்கள்?" என்பது முதல் வினா.

விடை: முகமூடி கூத்தாடிகளை முகமூடியில் இருந்து அறிவது போல் இவர்கள் ஆண் பெண் வேறுபாடுகளையும் கடல், மலை, காடு முதலிய வேறுபாடுகளையும் அறிவார்கள்.

முகமூடி நடனங்கள் வேட்டையால் வாழ்க்கை நடத்தும் மக்களிடையே தோன்றிய கலை. எனவே படைப்புக் கதையின் இந்த அடுக்கு இம்மக்கள் வேட்டை நிலையில் படைக்கப்பட்டதாக இருக்க வேண்டும்.

நான்கு கருவறைகள் என்பது மனிதன், விலங்குப் பிராயமான வாழ்க்கை வாழ்ந்ததைக் குறிப்பிடுகிறது. வேட்டைக்கால மக்கள் தம் முன்னோர் வாழ்க்கையைப் பற்றிய அனுமானம் இது.

இதன்பின் அவர்களில் ஒருவன் (மனிதன் தான்) பொஷாய்ங்ஸ்காயா, தனது அறிவுத் திறனால் ஒளிக்கு வருகிறான். அவனுடைய வேண்டுகோளுக்கு இணங்கி சூரியதேவன் இரட்டையரைப் படைத்து அவர்களுக்கு மந்திர சக்தியைக் கொடுக்கிறான்.

அவர்கள் மந்திரக் கத்திகளாலும், இடிக் கருவிகளாலும் மலைகளையும் மேகங்களையும் பிளந்து மக்களோடும் விலங்கினங்களோடும் பூமிக்கு இறங்குகிறார்கள்.

இது உலோக காலப் பண்டைய மனிதனது வாழ்க்கையிலிருந்தும் அவன் செய்த இரும்பு கருவிகளில் இருந்தும் மனித விடுதலை கிடைக்கிறது என்பதைக் குறிப்பிடும். கிரேக்க தெய்வம் ஹிராக்ளீஸ், இந்திய தெய்வம் முருகன் ஆகிய இரும்புத் தோற்ற காலத்தின் கடவுள்களது செயல்களோடு இதை ஒப்பிடலாம். பாறைகளைப் பிளப்பதும அதற்காக இரும்புக் கருவிகளைப் பயன்படுத்துவதும் மனிதர்களை விடுதலை செய்வதும் இவ்விரட்டையர்கள் உலகப் பண்பாட்டு வீரர்கள் படிமத்தில் உருவாக்கப்பட்ட கற்பனைகள். (imaginary models of cultural he.o)

இக்கதையின் முழு வடிவம் இரும்புத் தோற்ற காலத்தில துவக்கத்தில் பூரணமடைந்தது என்று கொள்ளலாம்.

1) கதையின் முன்னுரைப்பகுதி இடைசெருகலாயிருக்க வேண்டும்.

2) இரண்டாவது பகுதி மானிடஉருவச் செயல்களால் உலகம் படைக்கப்பட்டது.

3) மூன்றாவது பகுதி புனர்படைப்பு, (Recreating) அறிவுள்ள ஒரு மனிதனது

தோற்றம். அவனது வேண்டுகோளால் இரட்டையர்கள் பிறந்தார்கள்

உலோக காலத்தின் அறிவு வளர்ச்சி யால் இருளில் கிடந்த மக்கள் விடுதலை செய்யப்பட்டார்கள்.

முதற்பகுதி உலோக முற்காலப்படைப்பு. இரண்டாவது பகுதி, விலங்குப் பிராயமான மக்களில், மனிதப்பிராயமான அறிவாளி தோன்றுவது. அவன் மக்களை விடுதலை செய்ய வேண்டுவது பின்னர் இரட்டையர் பிறப்பு. மூன்றும் பகுதி இரும்புக் கருவிகளால் வலிமை பெற்ற மனிதன் இருளில் கிடந்த மனிதனை விடுதலை செய்வது ஆகிய வளர்ச்சிப் பரிணாமகட்டங்கள். புனைகதை (Myth) வளர் கதைப் பாணியில் (legend) மயோரி மக்க ளிடையே கிறிஸ்தவப் பாதிரிமார் வருகைக்கு முன் வழங்கி வந்திருக்க வேண்டும்.

அவர்கள் தங்கள் படைப்புக்கதையின் ஒரு அம்சத்தை கதையின் முன்னுரைப்பகுதி யில் புகுத்தியிருக்க வேண்டும்.

இதனை மெர்லிடீன், எலியாடிஸ் என்ற புனைகதைகளின் பதிப்பாசிரியர் ஒப்புக் கொள்ளுகிறார்.

ரிக் வேத காலத்திலிருந்து, உபநிஷத காலம் வரை வளர்ந்து மாறிய படைப்புப் பற்றிய கருத்துக்களை புனைகதைகளில் இருந்து அறியலாம். இவற்றுள் ரிக்வேதக் கதை மிக முந்தியது. அதற்குப்பிந்தியது புருஷசூக்தம். உபநிஷதக் கதைகள் ரிக்வேத படைப்புகளுக் கும் காலத்தால் பிந்தியவை.

ரிக்வேத காலத்தில் ஆரியர் மாடு பரா மரிக்கும் இனக்குழுக்களாக வாழ்ந்தனர். நிலை யான வாழ்க்கையில்லாமல் மாடு மேய்க்கிற 'திரியும்' வாழ்க்கை நிலையில் அவர்களிருந்த னர். இவர்கள் வேட்டைக்கால சமுதாயங் களைவிட நாகரிகத்தில் முன்னேறியவர்கள். ஆயினும் நிலைத்த வாழ்க்கையில்லாதவர்களா தலால இவர்கள் இயற்கைச் சக்திகளுடைய ஆதிக்கத்திற்கு உட்பட்டவர்களாகவே இருந் தார்கள். இவர்கள் தந்தையுரிமை முறை யைப் பின் பற்றியவர்கள். மாடு மேய்க்கும் இனக்குழுக்களில் ஆண்தான் சமூக நிலைப்புக் குத் தேவையான மாடுகளை வசக்கி அவற்றின் பாலையும், ஊனையும் பெற்றான். மிகச் சிறி தளவுதான் அவர்கள் பயிர்த்தொழில் செய் தார்கள். (ரிக்வேத காலத்தில்) பயிர்த் தொழில் வளர்ச்சி ஏற்படாததால் அவர் களுடைய பெண்களுக்குச் சமுதாயத்தின் பொருளாதாரத்தில் மிகுதியான பங்கு இல்லை. எனவே அவர்கள் ஆணாதிக்கத்தைத் தங்கள் சமுதாய வாழ்க்கையில் ஏற்றுக் கொண்டிருந்தார்கள்.

வேட்டைக்காலச் சமுதாய மக்களைவிட வளர்ச்சியடைந்த சிந்தனையை ரிக்வேதக் கதையில் காண முடிகிறது.

(ரிக்வேதம் X .129)

1) வெறுமை கூட அக்காலத்தில் இல்லை வானமும் காற்றும் விண்ணில் இல்லை.

எதுஎதனை மூடியிருந்தது? எங்கிருந் தது? யாருடைய கையில் இருந்தது?

ஆழம் அறிய முடியாத இடத்தில் நீர் இருந்ததா?

2) அழிவும் அழிவின்மையும் அப்போது இல்லை

இரவு பகல் என்ற காலப் பிரிவுகள் இல்லை

ஒன்று காற்றில்லாமல், தன்னைத் தான் நிறுத்திக் கொண்டு இருந்தது.

3) முதலில் இருளில் போர்த்த இருள் தான் இருந்தது.

நீரின் மீது இருள்தான் மூடியிருந்தது. எதனாலும் மூடப்படாத ஒன்றே ஒன்று தான் இருந்தது.

வெப்பத்தின் சக்தியால் அது பிறந் தது.

4) ஆரம்பத்தில் ஆசை அதன்மீது இறங்கியது.

மேலும், கீழும் என்ன இருக்கிறது என்பதை அறிந்தது.

தம் இதயம் அறிந்த ஞானிகள் யார் உறவு, யார் இல்லை என்பதையறிந் தார்கள்.

5) வெட்ட வெளியில் நூலை விட் டெறிந்து மேலே என்ன இருக்கிறது, கீழே என்ன இருக்கிறது என்பதை அறிந்தார்கள்.

வீரியத்தின் சக்தி, மாபெரும் சக்தி களைக் கருக்கொள்ளச் செய்தது.

மேலே வலிமை, கீழே இயல்பூக்கம்

6) இவையெல்லாம் எங்கிருந்து வந் தன?படைப்பு எவ்வாறு நிகழ்ந்தன?

தேவர்கள் படைப்புக்குப் பின்னர் தான் தோன்றினர்.

எனவே இது எப்பொது தோன் றிற்று என்று யாருக்குத் தெரியும்?

எல்லாம் தோற்றம் கொண்டபின் அவன் இவற்றையெல்லாம் படைத் தானா? அல்லது இல்லையா?

உயர்ந்த வானோர் உலகிலிருந்து இதையெல்லாம் காண்பவன் அவனுக்கே தெரியும் அல்லது அவனுக்கே தெரியாமல் இருக்க லாம்.

இப்பாடலில் சந்தேக வாதம் காணப் படுகிறது. முதன் முதலில் தோன்றியது இருள். உலகம் ஒன்றாயிருந்தது. பிறகு பிரிவு கள் தோன்றின. இது எப்படி, கடவுள் படைத்தாரா இல்லையா அவருக்கே அது தெரியுமா? என்று கவிஞர் சந்தேகப்படு கிறார். ஒருமையான சூன்யத்திலிருந்தும் இருளில் இருந்தும் இவ்வுலகம் தோன்றியது என்ற கருத்தை இப்பாடலில் காண்கிறோம் மொத்தத்தில் புனை கதைகளில் நம்பிக்கை யின்மையைக் காட்டும் ஐயவாதம் இதில் காணப்படுகிறது.

இந்த உபநிஷத் கதை மிகப் பிற்பட்ட காலத்தில் எழுந்தது. சுமாராக 700கி.மு விலிருந்து 200கி.மு வரை இதன் காலம் எனக்கூறலாம். இக்காலத்தில் இயற்கைச் சக்திகள்; ஒரே சக்தியின் பல கூறுகள் என்று உபநிஷத் ஆசிரியர்கள் கருதினர். பிரம்மம் என்ற கருத்து தோன்றி விட்டது. ஆயினும் பண்டையப் புனைகதைகளின் செல்வாக்கு இப்படைப்புக் கதையில் இல்லாமல் போக வில்லை.

கதையின் ஆரம்பம் உலகத்தில் வழங்கிய புனைகதைகளைப் போலவே, உலகம் தோன்றாத காலத்தில் இருளும் அமைதியும் நிலை கொண்டிருந்ததாகக் கூறுகிறது.

பின் படைப்புச் சக்தி இருளை விலக்கிக் கொண்டு எழுந்தது. அந்தக் காரணங்களால் மட்டுமே அறியப்படக்கூடிய, சூட்சுமமான தும் அழிவற்றதுமான பிரம்மம் தனது இச்சக்தியால் இருளை விலக்கி ஒளி வீசியது.

பல்லுயிர்களைத் தனது உடலில் இருந்தே படைக்க வேண்டும் என்னும் விருப்பத்தால் அது தனது நினைப்பால் நீரைப்படைத்து, தனது வித்தை அதன்மீது விடுத்தது.

அவ்வித்து ஒரு பொன் முட்டையா யிற்று. அதிலிருந்து அவனே பிறந்தான். அவனே பிரம்மம். அவனே உலகின் தந்தை.

நீருக்கு நாரஸ் என்று பெயர். அதுவே அவனது இருப்பிடமாக (ஆயன) இருந்ததால் நாராயணன் என்று அவனுக்குப் பெயர்.

ஆதிகாரணனும், அறியப்படக்கூடியவ னும் உண்மையானவனும், அழிவற்றவனு மான அவனிடமிருந்து 'புருஷன்' பிறந்தான். இவனே முதல் ஆண்மகன் ஆவான்.

தெய்வீகமான புருஷன் முட்டையினுள் ஓராண்டு இருந்தான். பின்னர் தனது சிந்தனையால் அதை இரண்டாகப் பிளந் தான். அதில் இருந்து இரு அரைக் கோளங்கள் தோன்றின. ஒன்றில் இருந்து சுவர்க்கமும் பூமியும் தோன்றின. இவற் றின் இடையே ஒரு பகுதியும், எட்டுத்திக்கு களும் தோன்றின. நீரில் இருந்து இவற்றைப் படைத்தான்.

902

தன்னிலிருந்தே 'நான்' என்ற சுய உணர்வையும், மனத்தையும் படைத்தான். இதுவே பிரபுத்துவம் வாய்ந்தது. 'பின்னர் ஆன்மாவையும், மூன்று குணங்களால் பாதிக்கப்படுகின்ற எல்லாப் படைப்புகளையும், ஐந்து புலன் உறுப்புகளையும் படைத்தான்.

எல்லையற்ற ஆற்றல் கொண்ட ஆறு மூலப்பொருள்களின் துகள்களை இணைத்து எல்லா உயிர்களையும் படைத்தான்.

முதற்பகுதியில் சாங்கிய தத்துவத்தின் கூறுகள் காணப்படுகின்றன. தாமசகுணம் இயக்கத்திற்குத் தடையான நிலைத்தல் தன்மையைக் குறிப்பிடும். அதுவே முதலில் மேலிட்டு இருந்தது.

நான் என்ற சுயஉணர்வு பிரம்மன் என்று அழைக்கப்பட்டது. இது உயிர்கள் தோன்று முன்னரே இருந்தது. சாங்கியத்தின் பரிணும விளைவுப் பொருள்கள் இருபத்தி ஒன்றும், ஆறு பொருள்களாகச் சுருக்கப்பட்டுள்ளது. சாங்கியத்தில் புருஷன் என்பது செயலற்றதும் சாட்சியமானதுமாக வருணிக்கப்பட்டுள்ளது. ஆனுல் இக்கதையில் படைப்புச் செயலின் ஆதிகாரணமாகக் கூறப்படுகிறது.

சாங்கிய தத்துவம் உபநிஷத காலத்திற்கும் முந்திய கருத்து.

இக்கதையில் ஆணுதிக்க சமுதாயத்தின் கருத்து காணப்படுகிறது. பிரபஞ்சத்தைச் சிந்தையால் பிரம்மம் படைத்தது. அதே சமயம் பிரமம் ஒரு வருஷம் முட்டையினுள் இருந்தது. நீரைப் படைத்தது பிரம்மம். நீரை வாழ்விடமாகக் கொண்ட நாராயன் உலகையும் உயிர்களையும் படைத்தான். பிற்காலத்தில் புராணங்களில் முக்கியத்துவம் அடைந்த பிரம்மாவிற்கு இக்கதையில் இடம் இல்லை என்பது கவனத்துக்குரியது. சிவனுக்கும் இடம் இல்லை.

பிரம்மம் செயல்படும் சக்தியாக இக்கதையில் கூறப்படுகிறது, பிற்காலத்தில் உபநிஷதங்களிலேயே குணமற்றதும் செயலற்றதுமாக வருணிக்கப்படும் பிரம்மம் இங்கு படைப்பின் மூலகாரணமாக வருணிக்கப்படுகிறது. சாங்கியத்தின் ஜடகாரணப் பரிணமம் இக்கதையில் ஈசுவர காரணப் பரிணமமாக மாற்றப்பட்டது அதாவது பொருள் காரணமாக ஏற்படும் பரிணமம் கடவுள் காரணமாக ஏற்படும் பரிணமமாகக் கருத்து மாற்றப்பட்டது.

மற்ருேர் உபநிஷதக் கதை சாவில் இருந்து உலகமும் உலகத்து உயிர்களும் தோன்றியதாகக் கூறுகிறது. பசி என்ற சாவு மறைந்திருந்தது. அது தன்னை (self) படைத்துக் கொண்டது. வணக்கம் செய்து கொண்டே அது நகர்ந்தது. நீர் தோன்றியது.

நீரின் நுரை கட்டியாகி நிலமாயிற்று. அதன்மீது சாவு இளைப்பாறியது. தான் செய்த தவத்தால் அது (சாவு) சூடாயிற்று. பிரகாசத்தின் சாரம் தீயாக வெளிப்பட்டது. அது மூன்று பிரிவுகளாகப் பிரிந்தது. ஒரு பிரிவு தீயாயிற்று. இரண்டாவது சூரியனுயிற்று. மூன்ருவது பிரிவு மூச்சாயிற்று

சூரியன்தான் பிரம்மம், இதுதான் வேதக்கருத்து.

துவக்கத்தில் உலகம் இல்லை. பின்னுல் அது இருப்புக் கொண்டது. அது ஒரு முட்டை வடிவம் பெற்றது. ஒரு ஆண்டு அது கிடந்தது. பின்னர் வெடித்தது. அதிலிருந்து வெள்ளியாக ஒரு பகுதியும், தங்கமாக ஒரு பகுதியும் தோன்றின. வெள்ளியாக இருந்த பகுதி உலகமாயிற்று. தங்கமாக இருந்த பகுதி வானமாயிற்று. வெளிப்பகுதியாயிருந்த ஜவ்வு, மலைகளாயிற்று. உள்பகுதியாயிருந்த ஜவ்வு மேகங்களாயின. உள்ளிருந்த நாளங்கள் ஆறுகளாயின. உள்ளிருந்த திரவப்பகுதி கடலாயிற்று.

கதையின் இரண்டாவது பகுதி காலத்தால் முந்தியது என்பதை சிந்தனை வளர்ச்சியைக் காண்பவர்கள் உணர முடியும், இது ஒரு ஒப்புமைப் புனைக்கதை. முட்டை வெடித்துக் குஞ்சு வெளிப்படுவது போல

உலகம் தோற்றம் கொண்டது என்பது மிகச் சுலபமான ஒப்புமை.

ஆனுல் முதற்பகுதியில் சிந்தனை வளர்ச்சியைக் காண்கிறோம். சாவு உயிருக்கு எதிர் மாருனது. ஆனுல் உயிருள்ளவை சாவில் இருந்து தோன்றியதான கற்பனை விசித்திர மானது. ஆனுல் சாவு என்பது எதுவும் இல்லாத வெறுமை நிலையைக் குறிக்கிறது. அதன் செயலால்தான் நீரும் நுரையும் தோன்றி நுரையிலிருந்து உலகம் தோன்றியது. பின்னர் சாவு, தீ, சூரியன், காற்று சக்திகளாகப் பிரிந்தது. பிரிவின்றியிருந்த சாவு, மூன்ருகப் பிரிந்தது.

இதிலும் கூட படைப்பு பொருள் முதல் வாத அடிப்படையிலேயே புனைகதை உள்ளது. சாவு, இயற்கையின் இயங்காத எதிர்மறை நிலை. முட்டைக் கதையை விடச் சிந்தனை வளர்ச்சியடைந்த நிலையில் இக்கதை உள்ளது. ஆனுல் இரண்டாவது கதை போல தத்துவச் சிந்தனை இக்கதையில் இல்லை. சாக்கிய தத்துவத்தின் படைப்புக் கருத்தை மாற்றும் நோக்கத்தோடு புனையப் பட்ட இரண்டாவது உபநிஷதக் கதையில் காணப்படும் தத்துவச் சிந்தனை இக்கதையில் இல்லை.

நாராயணன் படைப்புக் கதையிலும் ஆணுதிக்கக் கருத்து வன்மையாகக் காணப் படுகிறது. பிரபஞ்ச முழுவதிலும் முதல் ஆணினின்றும் தோன்றியதாக இக்கதைகள் கூறுகின்றன. புருஷன் என்ற கருத்து ஆரிய சமுதாயம் வளர்ச்சியடைந்து, நான்கு வகைகளாகப் பிரிந்த பின்னர், அதனை நியாயப்படுத்த எழுந்த கதை. புருஷனைப் பலி கொடுத்து, உலகப்படைப்பு நிகழ்ந்ததாகக் கதை கூறுகிறது. "புருஷன் உணவால் பெருக்கமுற்றிருக்கிருன். முக்கால் பங்கு புருஷன் மேலே போய் விட்டான். கால் பங்கு இங்கே இருக்கிருன்.உணவால் பெருகிய புருஷன் முக்கால் பங்குதெய்வத்தன்மையும் கால் பங்கு மனிதத் தன்மையுடையவனுகக் கருதப்பட்டான். அவனை பலியிட 'அவர்கள்' இருந்தார்கள். "அவர்கள்" தேவர்கள். இயற்கையினின்றும் ஏதாவது பெற வேண்டுமானுல் பலி கொடுப்பது,சடங்கு செய்வது என்ற மந்திரச் சடங்குகளைச் செய்வது அக்கால மக்களின் நம்பிக்கை மரபாக இருந்தது. எனவே பலி கொடுத்து சூரியன், சந்திரன் முதலிய கோளங்களும், பிராமணர், சைத்திரியர், வைசியர், சூத்திரர் என்ற சமூகப்பிரிவுகளும் தோன்றின என்று கதை சொல்கிறது.

இதற்குப் பின் தோன்றியது நாராயணன் கதை. இதுவும் ஆணுதிக்கக் கருத்தின் விளைவாகத் தோன்றியதே. விஷ்ணு வேதத்தில் சிறு தெய்வம். வேதத்தில் நாராயணன், இந்திரன், மித்திரன், வருணன், வாயு போல முக்கியமான தெய்வமாகக் கருதப்படவில்லை. அழிவைத்தரும் தெய்வங்களே சக்திவாய்ந்த தெய்வங்களாக வேதகாலத்தில் போற்றப்பட்டன. விஷ்ணு, நாராயணன் அழிவைத் தடுக்கும் தெய்வம். மக்களைக்காப்பாற்றுகிற தெய்வம். விலங்கு பராமரிப்போர் விவசாயம் செய்வோராக மாறும் நிலையில் அழிவைத் தடுக்கும் பயிர்களைப் பாதுகாக்கும் தெய்வங்களுக்குப் பெருமை உண்டாயிற்று. ஆரியர்களுக்கு முன்பே, வேட்டைச் சமுதாயம், விலங்கு பராமரிக்கும் சமுதாயம் ஆகிய நிலைகளைக் கடந்து விவசாய நிலை எய்திவிட்ட ஆரியரல்லாத சமுதாயத்தினர் இந்தியாவில் வாழ்ந்து வந்தனர். அவர்களோடு கலப்பு ஏற்பட்ட பின்னர்தான், புராணங்கள் தோன்றின. வேதங்களிலும் முக்கியமற்ற தெய்வமாயிருந்த விஷ்ணுவோடு நாராயணன் என்ற (ஆரியரல்லாத மக்கள் வணங்கிய) உலகைப் பாதுகாக்கும் தெய்வத்தை ஆரியப் புராண மரபு இணைத்துக் கொண்டது. இது மாடு மேய்ப்பவர்களுடைய கற்பனையே என்பது பாற்கடலில் நாராயணன் பள்ளி கொண்டிருப்பதாகக் கூறும் செய்தியே சான்று. நாகப்படுக்கையில் அவன் உறங்குகிருன். நாகம், ஒரு இனக்குழுவினரின் குலக்குறி. இது செழிப்பின் அறிகுறி. வளர்ச்சியடைந்த ஒரு மாடு மேய்க்கும் சமுதாயம், வளர்ச்சியடையாத நாகத்தைக் குலக்குறியாகக் கொண்டுள்ள வர்களை வென்றிருக்கலாம். எனவே

நாராயணன் நாகப்படுக்கை மீது சயனித்திருப்பதான கற்பனை தோன்றியது. இச் சமுதாய நிலையில்தான் (வளர்ச்சியடைந்த மாடு மேய்ப்பவர் சமுதாயம் விவசாயத்திற்கு மாறுகிற நிலையில்தான்) விஷ்ணு உலகத்தைப் படைத்த படைப்புக் கதை தோன்றியது. விஷ்ணு பாற்கடலில் ஆதிசேஷன் மீது உறங்குகிறார். அவருடைய நாபியில் இருந்து ஒரு தாமரை தோன்றுகிறது. அதில் இருந்து லட்சுமியும் பிரமனும், சந்திரனும் தோன்றுகிறார்கள். பிரமன் உலகத்தைப் படைத்தான். இது போன்ற எண்ணற்ற படைப்புக் கதைகள் புராணங்களில் உள்ளன. ஆயினும் அவை எந்த அம்சத்தில் வேறுபட்டாலும்; ஒரு ஆண் தெய்வம் பெண்ணின் துணையின்றியே உலகையும் மக்களையும் படைத்தது என்ற கருத்தில் ஒன்றுபடுகின்றன.

கிறிஸ்தவ படைப்புக் கதையைப் புனைந்தவர்கள் இஸ்ரவேலர்கள். இவர்கள் தந்தை வழிச் சமுதாயத்தில் வாழ்ந்தவர்கள். பைபிளில் ஆதாம் தொடங்கி, அபிரகாம் வரை ஆபிரஹாம் முதல் வரலாற்றுக்கால அரசர்களின் ஆண்கொடி வழிப் பட்டியல் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. இவர்களுடைய படைப்பாளி ஒரே தெய்வக் கருத்தில் எழுந்த 'ஜெஹோவா' என்ற தனிப் பெரும் ஆண் கடவுள்;

இக்கதையின் தேவன் ஆவியாக அசைந்தாடி வானையும், கடலையும் பிரித்தார். சூரியன், சந்திரன் நட்சத்திரங்களைப் படைத்தார். தாவரங்களையும், விலங்குகளையும், பறவைகளையும் படைத்தார். கடைசியில் தன்னுருவத்தில் மனிதனைப் படைத்தார். மண்ணால் உருவம் செய்து அதில் தனது மூச்சை ஊதினார். முதல் மனிதன் ஆதாம் உயிர் பெற்றான. அவனது எலும்பை உருவி, அதன்மேல் மண்ணைச் சேர்த்துப் பெண்ணைப் படைத்தார். அவள்தான் ஏவாள்.

இஸ்ரவேலர்கள் ஆரியர்களைப் போலவே விலங்கு பராமரிக்கும் குழுக்களாக வாழ்ந்தவர்கள். இவர்களது குழுக்கள் ஒன்று சேர்ந்து ஒரே நாடாக உருவாகிற நிலைமையைத்தான் பழைய ஏற்பாட்டுக் கதைகள் பிரதிபலிக்கின்றன. ஒரே ராஜ்யமாக, ஒரே அரசனின் கீழ் திரண்டு, ரோம சாம்ராஜ்யத்தை எதிர்க்கிற போது, சிறு தெய்வங்களை (இனக் குழுத் தெய்வங்களை) எதிர்த்துப் போராடி ஒரே தெய்வ வணக்கத்தால் தம்மை இணைத்துக் கொண்டார்கள். இந்நிலையில் தந்தையே முக்கியத்துவம் பெறுகிறார். எனவே பெண்ணில்லாமலே உலகத்தை ஆண் கடவுள் படைத்து விடுகிறார். மனித இனத்தில் முதலில் படைக்கப்பட்டவன் ஆண். பின்னர் அவன் எலும்பிலிருந்து படைக்கப்பட்டவள் பெண்.

இப்படைப்புக் கதைகளில் மூலாதாரச் சிந்தனைகள் ஐந்து வகைப்பட்டவை.

1) உலகம் சில சக்திகளின் செயலால், ஒரு படைப்பவன் இன்றியே பரிணாமம் அடைந்தது,
2) இவ்வுலகம் ஒரு பெண்ணால் படைக்கப்பட்டது.
3) இவ்வுலகம் ஒரு ஆணால் படைக்கப்பட்டது.
4) இவ்வுலகம் ஒரு பகுதி பெண்ணாலும் ஒரு பகுதி ஆணாலும் படைக்கப்பட்டது.
5) பெண்ணால் படைக்கப்பட்ட உலகம் பின் சக்திவாய்ந்த தேவர்களால் அழிக்கப்பட்டு ஒழுங்காக மீண்டும் அமைக்கப்பட்டது.

இவ்வாறு பண்டைய சமுதாய வளர்ச்சி நிலை அல்லது மாறும் நிலையில் படைப்புக் கதைக் கற்பனைகள் மக்கள் உள்ளங்களில் தோன்றியுள்ளன.

மனிதன் குரங்கு நிலையிலிருந்து மனித நிலைக்கு மாறப் பல்லாயிரம் ஆண்டுகள் பிடித்தன. மனித நிலைக்கு மாறிய பின்னர் அவன் உயிரியல் செயல்களைச் செய்தது மட்டுமின்றி, தன் வாழ்க்கைக்குத் தேவையானவற்றைத் தன் முயற்சியாலேயே தேடத் தொடங்கினான். இவ்வுழைப்புச் சிந்தனையைத் தோற்றுவித்தது. நேராக இயற்கையைக் கண்டான். இயற்கையிலிருந்தே தனக்குத் தேவையான

அனைத்தையும் பெற வேண்டும் என்றும் கண்டான். அப்பொழுது இயல்பியல் கருத்துக்கள் அவன் மனத்தில் தோன்றின. அதனால் தான் சாங்கிய பரிணாமம் போன்ற கருத்துக்களாலும், பஞ்சபூதக் கருத்துக்களாலும் உலகப்படைப்பை விளக்க முற்பட்டான். பின்னர் கருவிகளைப் படைத்து, உணவையும் தேவைப் பொருள்களையும் உற்பத்தி செய்யத் தொடங்கினான். சமுதாயம் வளர்ந்தது. வேலைப்பிரிவினைகளை சமுதாயத்தில் ஏற்படுத்திக் கொண்டான். இந்நிலையையே புருஷ ஆக்தக் கதையும், மர்டாக் கதையும், ஹெஸியோடு கதையும் பிரதிபலிக்கின்றன. உற்பத்தி சக்திகள் வளர்ந்தன. தாயுரிமை தந்தையுரிமைப் போராட்டங்கள் நடந்தன. முடிவில், தனிச்சொத்துடைமை ஆணாதிக்கத்தில் வந்தது. மனிதக் கற்பனையும் உலகப் படைப்பாளியை ஆணாகவே கண்டது.

தாய் வழி, தந்தைவழி இவற்றுள் எது எப்பொழுது ஏற்றம் பெறுகிறது என்பதைப் பற்றி இந்திய மார்க்சீய தத்துவ பேராசிரியர் தேவி சட்டோபாத்யாயா கூறுவதாவது !

''ஆண் பெண் உயர்வு தாழ்வுகளுக்குக் காரணம் பொருளாதார வாழ்க்கையின் வளர்ச்சியே. வேட்டைக்கு ஈட்டியைப் பயன் படுத்திய காலம் மிக முக்கியமானது. வேட்டை வளர்ச்சி பெற்றபோது ஆண்களுக்குச் சமூகத்தில் உயர்வு ஏற்பட்டது. வேட்டைச் சமுதாயம் ஆடுமாடு வளர்ப்பு சமுதாயமாக மாறியபின் பெண்ணுக்கு சமுதாயத்தில் உயர்வு ஏற்பட்டது. அதனால் தாய்வழி உரிமை மீண்டும் அவர்களிடையே தோன்றியது. காளைகள் இழுக்கும் கலப்பையைப் பயன்படுத்தி நிலத்தை உழும் பயிர்த் தொழில் தோன்றிய பின் தாயுரிமை முற்றிலும் மறைந்து விட்டது. ஆயினும் அதன் எச்சங்களைத் தந்தையுரிமைச் சமுதாயத்தில் காணலாம்.

''தேவர்களும்,தேவிகளும் மனித உருவில் மனித சிந்தனையால் படைக்கப்பட்டவர்களே. ஆண் பெண் பாலரின் தராதர உயர்வுகள் மாறின. வேட்டை, ஆடுமாடு வளர்த்தல் ஆகிய தொழில்களை அடிப்படையாகக் கொண்ட சமுதாயங்களில் மக்களால் வணங்கப்பட்ட தெய்வங்கள் ஆண்களாகவே இருந்தன. ஆரம்பகால விவசாய சமுதாயங்களில் பெண் தெய்வங்களே ஏற்றம் பெற்றன.''

இவ்வாறு சமுதாய மாற்றங்களால் ஏற்பட்ட சிந்தனை மாற்றங்களால் படைப்புக் கதைகளிலும் படைப்பாளிகள் ஆண் அல்லது பெண்ணாக இருப்பதைக் காணலாம். மேலே உதாரணங்களாகக் காட்டிய மிகப்பழைய வரலாற்று முற்காலக் கதை மூலங்கள் இவ்வுண்மையை விளக்குகின்றன.

இவ்வாறு சமுதாய வளர்ச்சி நிலைகளின் புறவய யதார்த்தம், அவ்வச் சமுதாயத்தில் மக்கள் உள்ளங்களில் இவ்வுலகம் தோன்றிய விதத்தைச் சிந்தனை செய்வதைப் பாதித்தது. படைப்புக் கதைகள், ஒரு சமுதாய நிலை தோன்றிய பின்னரே, அச்சமுதாயத்தின் மக்களால் படைக்கப்பட்டன. ஒரு சிந்தனைப் படிவம் தோன்றிய பின்னர், அச்சிந்தனைப் படிவமே வளர்ச்சி பெறுகிறது. சமுதாய மாற்றங்கள், துவக்கச் சிந்தனைப் படிவத்தை தனது செல்வாக்கால் மாற்றுகின்றன.

ஒவ்வொரு சமுதாயத்தின் படைப்புக் கதைகளின் கற்பனைகள், அச்சமுதாயம் வரலாற்றுப் போக்கில் உருவாக்கியுள்ள கற்பனைப் படைப்புப் படிமங்களையும், சமுதாய வளர்ச்சியால் ஏற்படும் புதிய சிந்தனைப் படிமங்களையும் இணைத்து வளர்த்துக் கொண்டு போகிறது. சமுதாய வளர்ச்சி தேங்கிய குழுக்கள், பண்டைய காலத்தில் படைத்த படைப்புக் கதைகளையே நம்புகிறார்கள். வளர்ச்சி பெற்ற சமுதாயங்கள், வளர்ச்சிக்கேற்ற புது அம்சங்களை படைப்புக் கதைகளில் சேர்த்துக் கொண்டே வருகின்றன. சுரண்டல் சமுதாய அமைப்புப் புரட்சியால் மாற்றப்படும் பொழுது, புனைகதைகளுக்கு சமூக அடிப்படையே இல்லாமல் போய்விடும்.

சங்க இலக்கியத்தில் இனக்குழு வாழ்க்கை

கா. சுப்பிரமணியம்

(சென்ற இதழ் தொடர்ச்சி)

இனக்குழுவில் வேலைப்பிரிவினை

இனக்குழுச் சமுதாயத்தில், தொடக்க காலத்தில் வேலைப் பிரிவினை, பாலினைப் (Sex) பொறுத்தே இருந்தது. பின்னர் கால் நடை வளர்க்கும் குலங்கள் வேறாகப் பிரிந்து போயின. இதுதான் சமுதாய வழியில் ஏற்பட்ட முதல் மாபெரும் வேலைப் பிரிவினை என்பர் எங்கல்ஸ்.

ஆயுதங்களையும் கருவிகளையும் படைப்பதில் அசாதாரணமான திறமை, தற்காலிக வேலைப்பிரிவினைக்குக் கொண்டு சென்றிருக்கலாம். அவர்கள் சமூகத்துக்காக வேலை செய்தார்கள்.

கைத் தொழில்களைச், குறிப்பிட்ட கூட்டுக் கிளையினர் (Clans) பரம்பரையாகப் பேணி வந்தனர். நாளடைவில் அவை, தனிப் பயிற்சி அடைந்த தொழில்களாக வளர்ச்சி அடைந்தன.

இம்மாதிரியே ஆடல், பாடல், இசைக் கருவிகளை இயக்கும் ஆற்றல் ஆகியவற்றில் அசாதாரணத் திறமையை வளர்த்துக் கொண்டு பாணன், பறையன், துடியன், பொருநன், கூத்தன், விறலி போன்ற கலைஞர்களும் கூட்டுக் கிளைகளாகத் (Clans) தோன்றினர்.

இனக்குழுச் சமுதாய வளர்ச்சி நிலை

உணவு சேகரித்தலும் வேட்டையாடுதலும் முதலில் உலகெங்கும் நிலவிற்று. ஆனால் அதைத் தொடர்ந்த மாறுதல்கள் அந்தந்தச் சூழ்நிலையைப் பொறுத்ததாயிற்று. சில இடங்களில் கால்நடைப் பொருளாதாரத்திற்கும், விவசாயப் பொருளாதாரத்திற்கும் மாறினர். இவற்றின் முன்னேற்றம் இனக்குழு முறை சிதைய வழி செய்தன. இவ்விரு வழிகளும் மக்களை நாகரிகத்திற்கு இட்டுச் சென்றன.

தாய்வழி—தந்தைவழி

வேட்டைச் சமுதாயத்தில் தாய்வழி நிலவியது. காடு கிழாள், கொற்றவை போன்றவை வேட்டைச் சமுதாயத் தெய்வங்களாகும். வேட்டைப் பிற்காலத்தில் தந்தை வழிச் சமுதாயம் தோன்றியது. ஆயினும் வேட்டைப் பிற்காலச் சமுதாயத்தில் சிலர் விவசாயத்தைத் தொடர்ந்ததால் தாய்வழி மீண்டும் புதுப்பிக்கப்பட்டது. இவ்விவசாயத்திலும் மாடுகள் இழுக்கும் கலப்பை பயன்படுத்தப்பட்ட பிறகு தாய்வழி இறுதியாகத் தூக்கி எறியப்பட்டது.

வேட்டை முற்சமுதாயத்தில் உற்பத்தி கிடையாது. விதைகள், பழங்கள், காய்கள், வேர்கள், கிழங்குகள், சிறு பிராணிகள் ஆகிய கிடைத்தவற்றைப் பகுத்துக் கொண்டனர். வேலைப் பிரிவினைக்கு அச் சமுதாயத்தில் இடம் இருந்ததில்லை. பெண் உறவும், தாயன்பும் பெண்ணிற்கு முதலிடம் தந்தன. கூட்டுக்கிளை (clan) பெண்ணால் பரவிற்று.

கூட்டுக்கிளையில் தாய்த்தலைமை காரணமாக தாய்த் தெய்வம் முதன்மை பெற்றது. ஆதி விவசாயப் பொருளாதாரம் அதற்கு அடிப்படைக் காரணம் எனலாம். கிராம தேவதைகள், அன்னை, பேரன்னை ஆகியவற்றின் எச்சம் கி. மு. 3000 வரை காண முடியும்.

பயிர்த் தொழிலும் பெண்ணும்

ஆதிக்காலப் பழங்குடி மக்கள், பிற தொழில்களைவிட பயிரிடுதலைச் சிரமமானதாகக் கருதினர். விதைப்பிற்கும் அறுவடைக்கும் இடைப்பட்ட காலம் நீண்டதாகும். அக்காலத்தில் தொழில் நுட்பமும் போதாது. ஆகவே அறுவடை உறுதி சொல்ல முடியாமலிருந்தது. மொத்தத்தில் அக்காலத்தவர்க்குப் பயிர்த்தொழில் புதிராக இருந்தது. அதனால் மந்திர சக்தியையே பெரிதும் நம்பிச் செயல் பட்டனர்.

மந்திரம் (Magic) வெறும் அறியாமை எனல் தவறு. அது மனோதத்துவ வகையில் செயலுக்கு வழிகாட்டியாயிற்று. ஆரம்ப கால விவசாயத்திற்கு இன்றியமையாததாயிற்று. தொடக்க காலத்தில் பெண் பயிர்த்தொழிலை ஆரம்பித்ததால் பெண்ணிற்கு முதலிடம் அளிக்கப் பெற்றது.

மழை, வளம் ஆகியவற்றை வேண்டிச் செய்யப்படும் சடங்குகளில் அக்காலத்தில் பெண்கள் முதலிடம் பெற்றது இதனாலேயே எனலாம்.

தேவராட்டி (Female Shaman)

பழங்காலச் சமுதாயத்தில் தேவராட்டி (மந்திரவாதப் பூசாரிணி) நிறைந்து விளங்கியதற்குக் காரணம் இதுவேயாகும்.

திருமுருகாற்றுப் படையில் குறமகள், வெறியாட்டு நிகழ்த்துதல் கூறப்பட்டுள்ளது. சிலப்பதிகாரம் கொற்றவை வழிபாட்டை சாலினி நடத்துவதாகச் சித்திரிக்கிறது. கொற்றவையாகக் கோலங் கொண்டதும் எயினர் குலக் குமரியே ஆவாள். படிமத்தாள் முன்னம் கூறுதலை அகநானூறு உணர்த்தும். அகவன் மகள் குறிசொல்லுதலைக் குறுந்தொகை சுட்டிக் காட்டுகிறது. கட்டுவிச்சி கழங்கு கொண்டு குறி சொல்வதை அகநானூறு உணர்த்துகிறது.

அகநானூற்றுப் பாடல் ஒன்றில் வேலனும் கட்டிவிச்சியும் வெறியாடினமை கூறப்பட்டுள்ளது.

உரையாசிரியர் கருத்து மாறுபாடு

இனக்குழு வாழ்க்கையின் இவ்வமைப்பைக் கவனியாது, நச்சினார்க்கினியர், வெறியாடலில் சிறுபான்மை குறவன் மகளும் பங்கு பெறுவாள் எனக்குறித்தார்.[27] நாகரிகம் வளர்ச்சியடைந்த சமுதாயத்தில் வாழ்ந்த அவர், தமக்குப் பல நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்னிருந்த சமுதாயத்தின் தன்மையை அறியாமல் அவ்வாறு கூறியுள்ளார் எனக் கொள்ளலே பொருந்தும்.

தேவராளன் (Male Shaman)

மந்திரவாதம் செய்யும் தேவராட்டிகள் இடத்தை, ஆடவராதிக்கம் மேலோங்கும் பொழுது மந்திரவாதப் பூசாரிகள் (வேலன் மார்) கைப்பற்றினர்.

இம்மாறுதலைச் சுட்டும் தடயமாக, பூசாரிகள் முதலில் பெண் உடையில் இருந்த செய்தி குறிக்கப்படுகிறது. பெண் உடையே பெண் தன்மையைக் கொடுத்துவிடும் என்னும் மந்திர அடிப்படையில் இவ்வாறு செய்யப்பட்டது.

கேரளத்தில் பகவதியின் சாமியாடிகள் பெண் உடை தரித்து ஆடுகின்றனர்.

திருவானைக்கா கோவில் அர்ச்சகர், அம்பாள் உடையில் பணி செய்தல் இதனை நினைவூட்டும் எச்சமாகும்.[28]

தேவராட்டி, தேவராளன் ஆகிய இருவரும் தொல் பழஞ் சமுதாயத்தின் எச்சங்களாக, சங்க இலக்கியங்களில் காணப்படுகின்றனர்,

தாய்வழிச் சமுதாயத்தில் தேவராட்டியும், அது மாறி வரும் இடைக் கட்டத்தில் தேவராட்டியும், தேவராளனும், தந்தை வழிச் சமுதாயத்தில் தேவராளனும் சடங்குகளை முன்னின்று நடத்தினர்.

விதைப்புச் சடங்கு

ஆரம்பகால விவசாயம் மந்திர நம்பிக்கையில் செயல்பட்ட விவரம் முன் கூறப்பட்டுள்ளது. அதனடிப்படையில் விதைப்புக்கு முன் மந்திர உச்சாடனச் சடங்குகள் செய்தனர். திருமுருகாற்றுப்படை விவரிக்கும் வேலம் வெறியாடல் விதைப்புக்கு முந்திய சடங்காகவே தோன்றுகிறது.

பலியிட்ட மறியின் குருதியில் விதையைத் தோய்த்து விதைக்கின்றனர். இரத்தம் உயிர்ச் சக்தியின் அறிகுறி. இரத்தத்தில் விதை நனைக்கப்பட்டால் வளரும் என்பது அக்கால நம்பிக்கையாகும்.

இதனைப் பழங்குடி மக்களான கோயர்களிடையே காணலாம். அவர்களிடையே நடைபெறும் விழாக்கள், இயற்கையைத் தம் பக்கம் இழுக்கச் செய்யும் சடங்குகளேயாகும். அவர்கள், விதைத் தானியங்களை பலியிட்ட குருதியோடு கலந்து தெளித்தால் வளம் பெருகும் என்று நம்பினர்.

இனக்குழு மக்கள் அனைவரும் இச்சடங்கில் ஆடிப்பாடினர். அக்காலத்தில் மனித இன விருத்தியும், வேளாண்மைச் செழிப்பும் ஒன்றோடொன்று தொடர்புபடுத்தப் பட்டிருந்தது. பயிர்ச் செழிப்பை விரும்பி நடத்தப்படும் இச்சடங்கில், வேலன், "மெய் தீண்டி விளையாடும் மகளிர்க்குத் தலைக்கை தந்து ஆடுதல்" குறிக்கப்படுகிறது.[29] இந்நுட்பத்தைச் சுட்டிக்காட்டிய பெருமை நச்சினார்க்கினியரையே சேரும். இது ஆண் பெண் சேர்க்கையின் குறியீடாக அமைந்தது.

கேரளப் பழங்குடியினரான மலைவேடர், விதைத்தவுடன், மலைக்குப் படையல் போடுவர். அதற்கு வேலன் முன்னணியில் நிற்பான்...மத்தளம் மற்றும் வாத்தியங்கள் இயங்கும், தாள லயத்துடன் ஆடுவான்... ஆவேசம் பெற்று முன்னம் கூறுவான்... அங்கு நடனம் பயிரை வளரச் செய்வதற்காக ஆடப்பெறுவதாகும் ... நடனத்தில் உயரத் தாவுதல் என்பது பயிர் அவ்வளவு உயரமாக வளர வேண்டும் என்னும் அடிப்படையிலாகும்.[30]

இவ்வாறு விதைப்புக்கு முன்னும் பின்னும் பல மந்திரச் சடங்குகள் செய்தனர். அறுவடைக்கு முன்னரும் இம்மாதிரிச் சடங்குகள் நிலவின. அவற்றைப் பற்றியெல்லாம் சங்க இலக்கியங்களில் தடயங்கள் இல்லை. பழங்குடி மக்களிடம் அவற்றைக் காண முடிகிறது.

மணச்சடங்கு

வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட மாந்தர், பயிர்ச் செழிப்புக்கு சடங்குகள் செய்ததைப் போல, தம் இனச்செழிப்பை விரும்பிச் செய்ததே மணச்சடங்காகும். பழங்கால மணச்சடங்கைப்பற்றி புறநானூற்றில் இரு பாடல்கள் விவரிக்கின்றன இவ்விரு பாடல்களும் மருதத்திணையைச் சார்ந்தவை.

மருதம்

வீட்டு முற்றத்தில் மணல் கொண்டு வந்து பரப்பினர். மாலைகள் தொங்க விட்டனர். வீட்டில் விளக்கு ஏற்றினர். காலைப் பொழுது. திருமணத்தினைச் செய்து வைக்கும் ஆரவாரமிக்க மங்கலப்பெண்டிர், தலையில் நீர்க்குடமும் புதிய உண்கலமும் முன்னும் பின்னுமாகக் கொண்டு வந்தனர். புதல்வரைப் பெற்ற பெண்டிர் நால்வர் சேர்ந்து, "கற்பு நெறி காத்து, நல்ல பேறுகளைத் தந்து, கணவன் விரும்பும் மனைவியாகுக!" என வாழ்த்தினர். குடத்து நீரால் மணமகளுக்கு மங்கல மகளிர் நீராட்டினர். குளிர்ந்த பூக்களையும் நெல்லையும் அவள் மேல் தூவினர் இம்முறையில் மணமகளுக்குக் கல்யாணம் நடந்தது. உடனே சுற்றத்தார், "பெரிய மனைக்குரியவளாகுக!" எனக் கொடுத்தனர்.[31] இது மகட்கொடையாகும்.

திருமணத்தின் போது மணப்பெண்ணைக் குளிப்பாட்டுதலை, ஆதிவாசிகளான கோண்டுகளிடம் காணலாம். நீர் செழிப்புத் தன்மை தரக்கூடியது; இனவிருத்திக்கு உதவுவது என்பது உலகெங்குமுள்ள பழங்குடிகளிடம் நிலவி வந்த கொள்கையாகும்.

நீருடன் நெல்லும் சேர்ந்து முளைவிடுதல் போல, மணமகளும் பிள்ளைப் பேறு அடைவாள் என, ஒத்த மந்திரமாக நெல்லும் பூவும் தூவப்பட்டன. இது மனித இன விருத்தியும் பயிர்ச்செழிப்பும் அக்காலத்தில் தொடர்பு படுத்தப் பட்டிருந்ததற்கு மற்றொரு சான்றாகும்.

பிள்ளைப்பேறுடையவர்கள் வாழ்த்தினால் பிள்ளைப்பேறு உண்டாகும் என்பதனைத் தொத்து மந்திரமாகவும் கொள்ளலாம்.

இவை முற்றிலும் மந்திரச் சடங்குகளாகவே இருக்கின்றன.

மணப்பந்தலில், வாகை இலை மீது, முதலில் மழை பெய்தபோது தோன்றி வளர்ந்த அறுகம் புல்லைக் கிழங்கோடு பிடுங்கி, வெண்ணூல் சுற்றி வைக்கப்பட்டிருந்த செய்தியை மற்றொரு பாடல் குறிக்கிறது.[32] இதனாலும் மனித இனவிருத்தியும் வேளாண்மைச் செழிப்பும் தொடர்பு படுத்தப்பட்டிருந்ததை அறியலாம். இது மந்திரச் சடங்கு ஆகும்.

முல்லை

முல்லை நிலத்தில் மணச்சடங்கின்போது, பெண் எருமையின் கொம்பை வழிபட்டுச் சடங்கு செய்தனர். குடும்ப விருத்திக்காக, இன வளத்தைப் பெருக்கும் சின்னமாக, பெண் எருமைக் கொம்பை வழிபடும் நம்பிக்கையை இதனால் அறியலாம். முல்லைக்கலி பதின்மூன்றும் பாடலுக்கு எழுதிய நச்சினார்க்கினியர் உரையைக் கொண்டே இதனை உணர முடிகிறது. 'தொத்து மந்திரமாக' இனவிருத்திக்குச் செய்யப்படும் சடங்காக இதனைப் புரிந்து கொள்ளலாம்.

பாலை

மறவர் குலத்தில் நடைபெற்ற திருமணத்தில் வாள், வழிபடு பொருளாக அமைந்தது. மறவர்க்கு வளந் தருவது வாள் என்னும் நம்பிக்கையில் இச்சடங்கு நடைபெற்றது.

இதனை, வாளைப் 'புனிதப் பொருளாக'க் கருதி வழிபாடாற்றும் சடங்காகக் கொள்ள இடமுண்டு. மறக்குலத்திற்கு 'வழிவளத்தை'த் தப்பாமல் பெற்றுக் கொடுக்கும் வாளில் தெய்வம் உறைவதாக நம்பினர். ஆகவே இச்சடங்கு நடைபெற்றிருக்க வேண்டும்.[33]

இனக்குழுவில் மணச்சடங்குகளும் நிலத்திற்கேற்ற மாறுதலுடன் விளங்குகின்றன.

மண முறைகள்

இனக்குழு மக்களிடையே பலவித மண முறைகள் நிலவின. சங்க இலக்கியங்கள் சுட்டும் இம்மண முறைகள், மானிடவியலார் கூறும் வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட மக்களிடம் நிலவிய மணமுறைகளாக அமைந்தமை அறியலாம்.

உடன்போக்கு மணம்

'உடன் போக்கு' (Elopement) திருமணமாகக் கருதப்பட்டது. இனக்குழு வாழ்க்கையில் உடன்போக்கு இயல்பாகும். அதனைக் குற்றமாகக் கருதுவதில்லை. இக்கருத்தை, தொல்காப்பியர், 'கொடுப்போர் இன்றியும் காணமுண்டே புணர்ந்துடன் போகிய காலை யான,'' என வலியுறுத்தியுள்ளார். உடன்போக்குச் சென்ற காதலர் ஊர் திரும்பி, தலைவன் வீட்டிலோ, தலைவி வீட்டிலோ திருமணம் செய்து கொள்ளுதலும் உண்டு. முதுவர், பணியர், இருளர் ஆகிய பழங்குடி மக்களிடம் உடன்போக்கு மணம் நிலவுகிறது.

பரிசம் கொடுத்து மணக்கும் முறை

இம்முறை (Marriage by purchase) இனக்குழுச் சமுதாயத்தில் நிலவியமைக்குக் குறிப்புக்கள் உள.[34] தோடர், முள்குறும்பர், புலையர், காடர் ஆகிய பழங்குடி மக்களிடம் இம்முறை பழக்கத்தில் உள்ளது.

கடத்தல் மணம்

குறிஞ்சிக் கலிப்பாடல் ஒன்று ''மையில் மதியின் விளங்கு முகத்தாரை, வௌவிக் கொள்ளலும் அறன்'' என்கிறது.[35] களங்கமில்லாத சந்திரன் போன்ற ஒளிபடைத்த

பெண்களைக் கடத்திச் செல்லும் (Marriage by Capture) பழக்கம் நிலவியதை இதனால் உணரலாம். இதனை 'அறன்' என்ற பாடல் குறிப்பது கவனிக்கத்தக்கது. இதனால் இனக்குழுச் சமுதாயத்தில் இம்மணமுறை இருந்தது புலனாகும். காட்டு நாயக்கர், பணியர், இருளர் ஆகிய பழங்குடிகளிடம் இப்பழக்கம் உள்ளது.

மாமனார் வீட்டில் உழைத்து மணந்து கொள்ளும் முறை

இம்மண முறை பற்றிய (Marriage by Service) குறிப்பை அகநானூற்றுப் பாடல் சுட்டுகிறது.[36] காட்டு நாயக்கர், பணியர், இருளர், காடர் ஆகிய பழங்குடி மக்களிடம் இம்முறை நிலவி வருகிறது.

இவ்வாறாக, இனக்குழுச் சமுதாயத்தில், பெற்றோர் ஒப்புதலுடன் மணம் செய்து கொள்ளும்முறை, உடன் போக்கு மணம், பரிசம் கொடுத்து மணக்கும் முறை, மாமனார் வீட்டில் உழைத்து மணந்து கொள்ளும் முறை, பெண்ணைக் கடத்திச் சென்று மணந்து கொள்ளும் முறை ஆகிய பலவகை மண முறைகள் நிலவின. சமச்சீரற்ற வளர்ச்சி முறை கொண்ட பழங்குடி மக்களிடம், பல் வேறு மணமுறைகள் நிலவியதில் வியப் பில்லை. மேலும் ஒரே இனக்குழுவில் பல்வேறு மணமுறைகளும் நிலவி வந்தன எனவும் அறியலாம்.

குலமரபுக் குறியும் புனைகதையும் (Totem and Myth)

உணவு சேகரிக்கும் சமுதாயத்தில் ஏற் பட்ட கொள்கைப் பண்பாக குலக்குறி (Totem) விளங்கிற்று. சங்க இலக்கியம் குலக்குறிகளைச் சுட்டுகின்றன.

குலக்குறி ஏற்பட்டதற்கான காரணம் பற்றிக் கருத்து வேறுபாடுகள் நிலவுகின் றன. 'குலக்குறி' குழந்தைத் தனமான ஒன்றாகவே தோன்றியது என்பர் பீட்டர் ஓர்ஸிலி. காரண காரியங்களுடன் குலமரபுக் குறி தோன்றவில்லை என்பதே இவர் கருத் தாகும்.[37]

பொதுவாக, பழங்குடி மக்கள் ஏதாவது ஒரு விலங்கு (அ) செடி (அ) மரம் போன்ற வற்றிலிருந்து தங்கள் குலம் தோன்றி வளர்ந்ததாக நம்பினர். குலக்குறிப் பொருட் களைக் கொல்லவோ உண்ணவோ மாட்டார் கள். குறிப்பிட்ட சில விழாக்களின் போது மட்டும் உண்டனர்.

சில சந்தர்ப்பங்களில் குலக்குறி, நாளா வட்டத்தில், கடவுளாக மனித உருப் பெற்று வழிபாட்டிற்குரியதாயிற்று. சான்றாக வள்ளி கதையைக் கூறலாம்.

வேட்டை முற் சமுதாயத்தில் காய், கனி, வேர், கிழங்கு, இலை முதலியன உணவா யிற்று. குறிஞ்சி நிலத்தில் உணவு சேகரித்து வாழ்வோருக்கு வள்ளிக்கிழங்கு முக்கிய உணவாக அமைந்தது. 'ஆதி வாசிகளான இன்றைய மலைப்பளியர், "வள்ளி, முள்ளு வள்ளி, பிள்ளை வள்ளி, தாள வள்ளி, கமல வள்ளி, கரு வள்ளி என்ற பெயர்களையுடைய காட்டில் இயற்கையாகக் கிடைக்கும் கிழங்கு களை அகழ்ந்தெடுத்து அவைகளை வேக வைத்தும் சுட்டும் உண்ணுகிறார்கள்."[38]

ஏராளமாகக் கிடைத்த வள்ளிக் கிழங்கை, உணவு சேகரிப்போர், செழிப் பிற்கு அறிகுறியாக, குலக்குறியாகக் கொண்டிருக்கலாம். காலப்போக்கில் வள்ளிக் கிழங்கு, வள்ளித் தெய்வமாக மாற்றமடைந்தது. இதனை புனைகதையாகக் (Myth) கொள்வர்.

சீதையும், இதுபோன்ற குலக்குறி, தெய் வமான புனைகதை என்பர். உழும்போது நிலத்தில் பிறந்தவளாக சீதையைப் புனை கதை விவரிக்கிறது. அர்த்த சாஸ்திரம் சீதை என்பதற்கு உழுத பள்ளம் என்று பொருள் தருகிறது.

சீதையோ உழவுச் சமுதாயத்தில் தோன்றிய புனைகதைத் தெய்வமாகும். வள்ளியோ அதற்கு முந்திய உணவு சேகரிப் போர் சமுதாயத்தில் தோன்றிய புனைகதைத் தெய்வமாகும்.

வள்ளிக் கிழங்கைத் தோண்டிய குழியில் வள்ளி பிறந்தாள் என்று புனைகதை கூறுகிறது. 'பழங்கால உண்மைகள் புராணக் கதைகளில் பிரதிபலிக்கின்றன' என்னும் எங்கல்ஸ் வாசகப்படி வள்ளி, கிழங்கு என்னும் உண்மை புலனாகிறது.

தமிழகத்தின் புனைகதையாக, வள்ளி கதை நின்று நிலவுகிறது. காலப் போக்கில் வேலன் மனைவியாக்கப்படுகிறாள்.

குலக்குறிகளாகத் தமிழகத்தில் புலி, கயல், வில் விளங்கின. நாவல் மரங்களையும் குலக்குறிகள் எனலாம்.

அதிகமானஞ்சி, ஏழரசர்களை வென்றான். அவர்களின் குலக்குறிகளைச் சேர்த்து இலாஞ்சனையாக அமைத்துக் கொண்டான். புறநானூற்று 99ம் பாடலில் உரையாசிரியர், "ஏழரசர் நாடுங்கூடி ஒரு நாடாய் சேழல் (பன்றி), மேழி (கலப்பை), கலை (மான்), ஆளி (சிங்கம்), வீணை, சிலை (வில்), கெண்டை (மீன்) ஆகிய அவ்வேழு அரசர் பொறியுங் கூடிய பொறியோடு கூடி நின்று நன்மையும் தீமையும் ஆராய்தலெனினும் அமையும்" என இதனை விளக்கியுள்ளார்.[39]

இனக் குழுக்கள் பல இணைந்து குறுநில மன்னர் நாடாக மாறுதலை இதனால் உணரலாம்.

இனக்குழுவும் சமயமும்

இனக்குழுச் சமுதாயத்தில் நிலவிய சமயம் பற்றி அறிந்து கொள்வது அவசியமாகிறது. வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட காலத்தில் மந்திரமும் (magic) ஆவியுலக நம்பிக்கையும் சமயமாகக் கருதப்பட்ட காலம் ஒன்றிருந்ததை மானிடவியலார் காட்டியுள்ளனர்.

புராதன காலத்தில் குலக்குறியை (totem) வழிபட்டனர். குலக்குறி வழிபாடாக 'காவல் மரம்', மீன், வில், புலி போன்றவை விளங்கின.

இறந்தவரது ஆன்மாவாகிய ஆவி வழிபாடாக (animism) 'நடுகல்' வணக்கம் அமைந்தது.

இறந்தவரது ஆன்மாவல்லாத ஆவிகளான (animatism) மலை, நதி, ஏரி, மரம் சூரியன், சந்திரன் ஆகியவற்றை வணங்கினர்.

இவ்வடிப்படையிலேயே ஒவ்வொரு செயலுக்கும் ஒவ்வொரு ஆற்றல் காரணம் என நம்பினர். அவ்வாற்றலை அணங்கு, சூர், தெய்வம், கடவுள், பேய் எனக் கருதினர். "அஞ்சியது ஆங்கே அணங்காகும்" என்னும் விளக்கத்தை, பாலைக்கலி 24ம் பாடல் தருகிறது.

'அணங்குடை நெடுங்கோடு'[40] 'சூருடை அடுக்கம்',[41] 'கடவுள் ஓங்கு வரை'[42] என மலையை வழிபட்டனர். 'மலை நின்று பலி பெறும் அணங்கு'[43] 'சூர் மகள்'[44] என மலைத் தெய்வத்தைக் குறித்தனர்.

'அணங்குடை முந்நீர்',[45] 'அணங்குடை பனித்துறை'[46] 'பெருங்கடல் தெய்வம்'[47] எனக் கடலைப் பரவினர்.

'சூர் இருந்த புறவு'[48] 'கடவுள் தங்கிய காடு'[49] எனக் காட்டினை வழிபட்டனர்.

கட்டுவிச்சி, பிரப்புளர்வு அமைத்து முருகனை அணங்கு என்றாள்.[50] இதனால் முருகனை அணங்காக வழிபட்டதை அறியலாம்.

அந்தியைத் தெய்வம்[51] என்றனர்.

புனிதப் பொருள் வழிபாடு (fetishism) அல்லது ஆற்றல் வாய்ந்த ஒரு சக்தி வழிபாடும் (mana) அக்காலத்தில் நிலவியது.

குறிசொல்லும் ஆற்றலுடைய கழங்கை, 'அணங்கறி கழங்கு'[52] என்றனர். இலக்கைத் தாக்கும் அம்பை, 'அணங்குடைப் பகழி'[53] என்றனர். இதுபோல ஆற்றல் வாய்ந்த வில்லை 'அணங்குடை நோன்சிலை'[54] என்றனர். அரச கட்டிலை 'அணங்குடைக் கட்டில்'[55] என்றும், போர் முரசை, 'அணங்குடை முரசு' என்றும் வழிபட்டனர். இவை புனிதப் பொருள் வழிபாடு அல்லது ஆற்றல் வாய்ந்த சக்தி (mama) வழிபாடாக அமைந்தன.

பொதுவாக இவ்வழிபாட்டை 'அணங் சயர்தல்', 'வெறி அயர்தல்' என்பர். மயங்கியாடும் மயிலை, 'சூருறு மஞ்ஞை'[56] எனவும் தெய்வாவேசம் பெற்று ஆடும் மகளிரை 'அணங்குறு மகளிர்'[57] எனவும், பாழான மன்றத்தைப் 'பேய் மன்றம்'[58] எனவும், ஆற்றல் மிக்க மறவரை அணங்கரு மரபிற் பேய் போல் மறவர்[59] எனவும் கூறினர்.

மேலே கூறிய குலக்குறி (totem), இறந்தவரது ஆன்மாவாகிய ஆவி (animism), இறந்தவரது அல்லாத ஆன்மாவாகிய ஆவி (animatism), புனிதப் பொருள் (fetishism) அல்லது ஆற்றல் வாய்ந்த சக்தி வழிபாடு (mana) ஆகியவை சமயம் (religion) என்றும் சமயமாகா என்றும் இரு வேறு கருத்துக்கள் நிலவுகின்றன.

ஆயினும் இன்றையப் பண்பாடு மிக்கவர்களின் வாழ்க்கையில், வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட காலத்தில் மந்திரமும் ஆவி நம்பிக்கையும் சமயமாக இருந்தது எனலாம்.

இனக்குழுச் சமுதாய வாழ்க்கை

இனி, இனக்குழுச் சமுதாய மக்கள் எவ்வகையில் தம் வாழ்க்கையினை அமைத்துக் கொண்டனர் என்பதனைக் காணலாம்.

இனக்குழு மக்கள் கூட்டு வாழ்க்கை நடத்தினர்; விளைத்ததைப் பகுத்துண்டனர். வேட்டை வாழ்க்கை புராதன விவசாயம் ஆகிய பொருளாதாரங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு இக் கூட்டு வாழ்க்கை அமைந்தது.

கானவன் எய்த முள்ளம் பன்றியின் தசையை, கொடிச்சி, சிறு குடியினருக்கு மகிழ்ச்சியுடன் பகுத்துக் கொடுத்தாள்.[60] புலி ஒரு யானையைத் தாக்கிக் கொன்றது. அப்புலி உண்டு எஞ்சிய ஊனில் ஒரு பகுதியை, மறவர், கோலில் கோத்துக் கொண்டு ஏகினர். அடுத்து அவ்வழியில் வந்த உமணர், அடுப்பு மூட்டி உலைவார்த்து, அவ்வூனைச் சமைத்துண்டனர்.[61] ஆடவர், உடும்பைச் சிறில் முன்றிலில் கூறு செய்தனர்.[62] புன்புலச் சிறுகுடியில், நிலைக்கள்ளுண்ட மறவர், விசைத்த வில்லராய் வேட்டம் போகி முல்லைப் படப்பையில் புல்வாயைப் பகுத்தனர்.[63] பரதவர் கரையில் மீனைக் குவிக்க, பாக்கத்தினர் பகுத்துக் கொண்டனர்.[64]

கொடுவில் ஆடவர், அநர் கூட்டுண்பவராகவும்,[65] கொடுஞ்சிலை மறவர், கடறு கூட்டுண்பவராகவும்,[66] வாட்குடியினர், மறம்பூண் வலி கூட்டுண்பவராகவும்,[67] சித்திரிக்கப் பட்டுள்ளனர். அவர்கள் கிடைத்தவற்றைப் பகுத்துக் கொண்டனர். பகுத்துண்டு வாழ்பவராகவே இனக்குழு மக்கள் இருந்தனர். இதனை, 'பண்டைக் கேரளம்' என்னும் நூலில், குஞ்ஞன் பிள்ளை, 'அன்று இனக்குழு, வாழ்க்கையும் ஆதிப்பொதுவுடைமை முறையும் இருந்தன' எனக் குறித்துள்ளார்.

இனக்குழுவும் தலைவனும்

இனக்குழுத் தலைவன், அக்குழு மக்களைப் போலச் சாதாரண நிலையிலேயே வாழ்ந்தான். அவனுக்கெனத் தனிச்சலுகைகள் கிடையா. மக்களோடு சேர்ந்து உழைப்பில் பங்கு கொண்டு, உணவு தேடியும், உணவைப் பங்கு வைத்து உண்டும் வாழ்ந்தான்.

காலைக் கள்ளைக் குடித்து விட்டு, தூசி நிறைந்த, துப்புரவு செய்யப்படாத முற்றத்தில் உறங்குகிறவன் எமது தலைவன்; யாம் அவனது பாணர் என ஒரு பாடல் விவரிக்கிறது.[68] இதோ முற்றத்தில் கள் குடித்த மயக்கத்தில் இருக்கின்றவனுக்கு படுப்பதற்கு, தோலோ, பாயோ எதுவிருக்கிறதோ அதனை விரைவில் கொடுங்கள். அவன் எங்களுக்கும் பிறருக்கும் வாரிக்கொடுத்தவன் என்கிறது இன்னொரு பாடல்.[69]

இனக்குழுத் தலைவனின் தோற்றமும் செயலும் ஆற்றலும் சில பாடல்களில் விவரிக்கப்பட்டுள்ளன. நிரை கவர்தல் அவன் தலைமைப் பண்பாகக் கருதப்பட்டது. பிறரும் நிரை கவரத் துணை போயினர்.

ஒரு தலைவன் குச்சுப்புல் நிரைத்தாற் போன்ற நிறமுள்ள தாடியை உடையவன். அவன் ஊரை விட்டுப் பெரிதும் நீங்காதவன். தனக்கு அரணாகக் காட்டைக் கைக்கொண்

டதும் இலன். ஆயினும் விரைவில் பகைவர் நிரையைக் கவர்ந்து வரும் ஆற்றல் பெற்றிருந்தான்.[70]

வேறொரு தலைவன், அவன் பச்சை ஊனைத் தின்றான். பழைய கொழுப்பு நிறைந்த எச்சிற் கை ஈரத்தினை தனது வில்லினது கம்பில் தேய்த்தான். நிரை கவரக் கிளம்பி விட்டான்.[71]

இனக்குழுத் தலைவன் 'சீறூர் மன்னன்', 'சிறு குடிக் கிழான்,' 'சீறூர்வண்மையோன்'[72] எனப் பாராட்டப் பெற்றான். இவன் கூட்டுழைப்பிலிருந்து விலகி பிறர் உழைப்பில் வாழ்ந்தவன் அல்லன்.

இம்மன்னன் அரசன் அல்லன், இனக்குழுத்தலைவன் ஆவான் : போர்க்காலத் தலைவன் ஆவான்.

இனக்குழுத் தலைவன், அச் சமுதாய அமைப்பிற் கேற்ப கைப்பொருள் யாதொன்றும் இல்லாதவன்.[73] விருந்தினரை உபசரிக்க வாளை ஈடு வைக்க வேண்டிய நிலையினன்.[74] உடையன எல்லாம் கொடுத்துவிட்டு ஒன்றும் இல்லாதவன் ஆனவன்.[75] கடன் வாங்க வேண்டிய நிலையினன்.[76]

இனக்குழுத் தலைவன் நாள்தோறும் தொடர்ந்து கொடுக்கும் செல்வம் இல்லாதவன். அதே சமயத்தில் இல்லை என்று மறுக்கும் சிறுமையும் இல்லாதவன்.[77]

விலையுயர்ந்த ஆபரணங்கள் இல்லாதவன்.[78] வறுமையில் வாடியவன்.[79] அவன் நில பிரபுவோ, அடிமைச் சொந்தக்காரனோ இல்லை.

இனக்குழுத் தலைவன் அவசியம் நேரும் பொழுதுதான் தலைமைப் பொறுப்பில் செயல்பட்டான். பிற சந்தர்ப்பங்களில் அவனும் பிறரைப் போல அக்குழுவின் ஒரு சாதாரண உறுப்பினனைப் போலவே நடந்து கொண்டான். இந்தச் சமுதாய உறவுகளைப் புரிந்து கொண்டால் மட்டுமே சிலவற்றின் முழுப் பொருளையும் உணர்ந்து கொள்ள முடியும்.

ஒரு தலைவன், நிரை கவரச் செல்லு முன், கள் விற்பவளிடம் கள் கேட்டான். பழைய பாக்கி இருந்ததால் அவள், அவனுக்குக் கள் தர மறுத்து விட்டாள். அவனும் எதுவும் சொல்லாமல் நிரை கவர்ந்து வந்து, அவளுக்குக் கொடுக்க வேண்டிய பாக்கிக்காக சில பசுக்களைக் கொடுத்தான்.

இன்னொரு தலைவனுக்கு, கள் விற்பவள், கள் தர மறுத்து விட்டாள். அவன் தன் மகனை அனுப்பி, வீட்டிலுள்ள யானைத் தந்தத்தை எடுத்துவரச் செய்து அவளிடம் கொடுத்தான். பின்னர் அவள் தந்த கள்ளை அருந்திவிட்டுச் சென்றான்.[80]

இனக்குழுச் சமுதாயத்தில் கள் விற்பவளும், தலைவனும் வேறுபாடற்ற நிலையில் வாழ்ந்ததை இச் சான்றுகள் காட்டுகின்றன. இனக்குழுத் தலைவன் அரசனது அதிகாரங்கள் பெற்று, மக்களைச் சுரண்டி வாழவில்லை.

இனக்குழு மக்கள் பேச்சும் செயலும் இணைந்தே வாழ்ந்தனர். மொத்தத்தில் அவர்கள் செயல்திறம் உடையவர்கள். கடமையையும் உரிமையையும் பிரித்தறியாதவர்.

இனக்குழுத் தலைவன் நள்ளி, வேட்டையாடச் சென்றான். காட்டில், கலைஞர் உணவின்றி வருந்தியதைக் கண்டான். வேட்டையாடிய விலங்கைத் தானே சமைத்து, அவர்களுக்கும் பரிமாறி மகிழ்ந்தான். இனக்குழு மக்களிடம் நிலவிய இயல்பான பெருந்தன்மையின் வெளிப்பாடாக நள்ளியின் செயல் அமைந்தது.[81] மேலும் இனக்குழுத் தலைவன், தன்னை, மக்களிடமிருந்து தனிமைப்படுத்திக் கொள்ளவில்லை எனலாம்.

இது போலவே. தலைவன் வீட்டில் இல்லாதபோது, தலைவி, கலைஞர்களையும் விருந்தினர்களையும் வரவேற்று உபசரித்த செய்திகளைச் சங்க இலக்கியத்தில் காணலாம். கணவன் வீட்டில் இல்லாத போது விருந்தோம்பல் இயலாது என்பது பிற்கால வழக்கமாகும்.

இனக்குழுத் தலைவனைப் போல, கள் வாங்கி உபசரித்தல், விதைக்க வைத்திருந்

தந்தக் கொண்டு உபசரித்தல், வீட்டில் இருந்த பழைய உணவு. இறைச்சி ஆகியவை களைக் கொண்டு உபசரித்தல் போன்ற பல செய்திகளால் அறியலாம். உணவைப் பகிர்ந் தளிக்கும் பொறுப்பை, தலைவி நிர்வகித் தாள்.[82] இது கருணையால் விளைந்த கொடை யன்று; இனக்குழு வாழ்க்கையின் நெறி முறையாகும்.

ஆயினும் இனக்குழு மக்கள் அழிந்து, அர சாகத் தோன்றும், 'வம்ப வேந்தர்', இனக் குழுத் தலைவரைப் போல, பகுத்துண்ணலைப் பேணவில்லை.[83] ஆகவே கலைஞர், வேந்தரி டம் 'நீ பழமை பேணவில்லை' எனக் குறைப் பட்டுக் கொண்டனர்.[84] இவ்வேந்தர் பிறர் உழைப்பில் உண்ணும் சுரண்டல் வர்க்க மாகி விட்டனர்.

கூட்டு வாழ்க்கை, வர்க்க சமுதாயத் தோற்றத்தால் அழிந்தது. ஆனாலும் அக் குழு வாழ்க்கையின் சமத்துவத்தை மறக்க முடியாமல் கலைஞர்கள் அவ்வாறு குரல் கொடுத்தனர். ரிக் வேதத்திலும் இம்மாதிரி யான ஏக்கக் குரலைக் கேட்கலாம்.[85]

மன்றம்

சங்க இலக்கியங்களில், கூட்டு வாழ்க்கை யின் மையமாக மன்றம் விவரிக்கப் படுகிறது. இனக்குழு வாழ்க்கையில் மன்றம் முக்கிய பங்கு வகிக்கிறது.

"மக்களும் மாவும் செய்யும் ஆரவாரம் இல்லையாய் பகைவரால் அழிந்துபோன ஊர் மன்றம்,"[86] "உனது காலாட் படைகள் நின்று பொருத ஊர் மன்றங்கள் கழுதை யேர் பூட்டிப் பாழ் செய்யப்பட்டன."[87] இவ் விரு பாடல் வரிகளும், பகை மன்னரின் முதல் தாக்குதலுக்கு மன்றம் இடமாதலைக் காட்டு கின்றன. இதற்கு உரையாசிரியர், 'படை வீரர் ஊரிடத்தே மன்றங்களிற் சென்று தங்கி, ஆண்டுத் தம்மை எதிர்த்த பகை வீரரை வென்று, அம்மன்றங்களையும் கழுதை யேர் பூட்டிப் பாழ் செய்து விட்டனர்' என விளக்கம் தருகிறார்.

கலைஞர்கள் முதலில் செல்லுமிடமாக வும் இம்மன்றம் குறிப்பிடப் படுகிறது. "மன்றம் போந்து மறுகுசிறை பாடும் வயிரிய மாக்கள்,"[88] "மன்றம் படர்ந்து மறுகுசிறை புக்கு...களம் வாழ்த்தும் அகவலன்"[89] முதலி யவை இக்கருத்தை வலியுறுத்துகின்றன. இவ்வரிகளுக்கு உரையாசிரியர் தரும் விளக்க மாவது:—'கலைஞர் முதற்கண் ஊர் மன்றத் தைபடைந்து தம் இசைக்கருவியை இசைத்து, தம் வரவு தெரிவித்தல் மரபாதலின் மன்றம் போந்து என்றும், பின்பு தெருக்களில் இரு மருங்கும் சென்று பாடுவர் என்பதாகும்.

தலைவி தன்னை மணக்க இணங்காததைக் கண்டு துயர் உறும் தலைவன், அவளிடம், இவ்வூர் மன்றத்திலே மடலூர்ந்து வந்து நீ விளைவிக்கும் பழியை ஊரறிய நிலை நாட்டு வேன் என்கிறான். இச்செய்தி குறிஞ்சிக் கலியில் கூறப்படுகிறது.[90] மன்றம் ஊர்ப் பொதுவாக விளங்குதலை இதனால் உணர லாம்.

இதுபோல, முல்லைக் கலிப்பாடல், ஏறு தழுவி வென்றதும் ஆயரும் ஆய்ச்சியரும் மன்றத்தில் குரவையாடினர்[91] என்கிறது. ஊர்ப்பொது நிகழ்ச்சி மன்றத்தில் நடை பெறுதலை இதனால் அறிந்து கொள்ளலாம்.

புறப்பாடல், மன்றத்துக்கு விதவை போகக் கூடாது எனத் தடை (taboo) யிருப் பதை எடுத்துக் காட்டுகிறது.[92]

மன்றம், இனக்குழுவின் கூட்டு வாழ்க் கையின் மையமாக விளங்கியமைக்கு இவை தக்க சான்றுகளாகும்.

இனக்குழுவின் சபையாக, 'நாள் மகிழ் இருக்கை', இருக்கக் கூடும். இதனை, 'நாள் இருக்கை', 'நாள் அவை', 'நாள் மகிழ்', 'நறவு மகிழ் இருக்கை[93]', எனவும் அழைக் கின்றனர்.

மன்றம், நாள் இருக்கை, நாள் அவை ஆகியவை இனக்குழுப் பொதுக் கூட்டமாகத் தெரிகிறது. அதுதான் இனக்குழுவின் சமூ கப் பிரச்சினைகளை முடிவு செய்யும் எனலாம்,

வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட உணவு சேகரிப் போர், வேட்டையாடுவோர், புராதன விவ

சாயம் செய்தோர், கால்நடை வளர்ப்போர் ஆகியோர் வாழ்ந்த இனக்குழுச் சமுதாயத்தில் முழு ஒற்றுமையும், குழு சமத்துவமும் அவர்களுடைய வலிமையாகும். இயற்கையோடு போராடுவதற்குத் தேவையான கருவித் தொகுதிகளை அவர்கள் பெற்றிருக்கவில்லை. தம்மிடமிருந்த தொழில் நுணுக்க அறிவைப் பயன் படுத்தி, இயற்கையை எதிர்த்துப் போராடி, அவர்கள் தங்கள் உணவைப் பெற்றனர். மனிதனோடு மனிதன் போராடுகின்ற வர்க்க சமுதாயம் இன்னும் தோன்றிவிடவில்லை.

உலோக காலத்தில், மருத நில வளர்ச்சி விரைவு பெற்றது. பல தொழில்கள் ஏற்பட்டன. தனிச் சொத்துரிமை இக் காலத்தின் முக்கிய விளைவாகும். உழுவோர் உழுவித்துண்போர் என்னும் பிரிவினை ஏற்பட்டது. மனிதனோடு மனிதன் போராடுகிற வர்க்க சமுதாயம் உருவாயிற்று.

குறிப்புகள்

27 நச்சினார்க்கினியர், தொல். பொருள்.
28 மீனாட்சி சுந்தரனார், தொ. பொ., குடிமக்கள் காப்பியம், மதுரை 1974, ப. 72.
29 நச்சினார்க்கினியர், திருமுருகாற்றுப்படை உரை
30 Krishna Ayyar, L. A., Anthropology in India, Bombay, 1961, p 214
31 அகம் 86
32 ,, 136
33 புறம் 332, ஔவை சு. துரைசாமி உரை
34 நற்றிணை 234, 300 அகம் 288 ஐங். 146, 147 முல்லைக்கலி 3
35 குறிஞ்சிக்கலி 26
36 அகம் 280
37 பீட்டர் ஓர்ஸிலி 'Groote Eylant Totemism', The structural study of Myth of Totemism, Edmund leach (Ed) London 1973 pp 141—57
38 சிவசுப்பிரமணியன், ஆ., 'மலைப்பளியர்' ஆராய்ச்சி, ஜூலை 1971
39 துரைசாமி, ஔவை., புறம். 99 பாடல் உரை p. 230
40 அகம் 272
41 நற்றிணை 358
42 ,, 165
43 குறிஞ்சிக்கலி 16
44 நற்றிணை 34
45 அகம் 207
46 ஐங்குறு . 174
47 நெய்தல் கலி 14
48 அகம் 297
49 ,, 270
50 ,, 98
51 ,, 110
52 நற்றிணை 47
53 அகம் 167
54 ,, 159
55 பதிற்று . 79
56 குறிஞ்சி . 169
57 ,, . 174—75
58 அகம் 255
59 ,, 265
60 நற்றிணை 85
61 அகம் 196
62 புறம் 325
63 அகம் 284
64 அகம் 10, 70
65 ,, 167
66 புறம் 330
67 புறம் 332
68 ,, 316
69 ,, 317
70 ,, 257
71 ,, 258
72 ,, 197, 299, 308, 368, 330
73 ,, 313
74 ,, 316
75 ,, 328
76 ,, 327
77 ,, 180
78 ,, 150
79 ,, 331
80 அகம் 245 பதிற்று . 30 : 68
81 புறம் 150
82 ,, 333, 334, 331, 319, 320, 326
83 ,, 287
84 ,, 151
85 Debiprasad Chattopadyaya, op. cit. p. 564
86 பதிற்று . 13
87 ,, 25
88 ,, 23
89 ,, 43
90 குறிஞ்சிக் கலி 22 : 22
91 முல்லைக்கலி 2
92 புறம் 373
93 அகம் 76, 61 புறம் 123, 125 அகம் 97 குறுந். 298

பிள்ளைப் பாசமும் அடியார் பற்றும்

உ. மீனுட்சிசுந்தரம்

பிள்ளைப் பாசம் தொன்று தொட்டு வரும் ஒரு மனித மதிப்பு. இது போன்றே கணவர்—மனைவி உறவில் கற்பு பெருமதிப்புப் பெற்றதோர் சமூக மதிப்பு. சிவனடியாரிடம் கொள்ள வேண்டிய ஈடுபாட்டில் இவற்றைத் துறந்து, அடியார் பக்தியில் அவற்றை பெரிதுபடுத்தக் கூடாது என்ற கருத்தை சிறுத் தொண்டா புராணம் என்ற கதையில் சேக்கிழார் வலியுறுத்துகிருர். உ. மீ. பெரிய புராணக் கதைகள் சிலவற்றை, மதிப்பு மாற்றம் என்றும் சமூக நோக்கில் ஆராய்ந்துள்ளார்.

நா. வா

செயற்கரிய செய்த சைவ சமய அடியார்களின் வரலாறுகளைக் கூறும் சேக்கிழாரின் பெரிய புராணத்தில் உள்ள அறுபத்து மூன்று தனியடியார்களுள் ஒருவர் சிறுத் தொண்ட நாயனுர். இவருடைய வரலாற்றின் முற்பகுதி வாதாபி வெற்றியையும், பிற்பகுதி, பைரவ சந்நியாசியாக வந்த சிவபெருமானுக்கு, தம் பிள்ளையையே கறியாகச் சமைத்துப் படைத்த செயற்கருஞ் செயல் பற்றியும் கூறுகின்றது.

“செங்காட்டங் குடிமேய சிறுத் தொண்டர்க்கு அடியேன்” என்று சிறுத்தொண்டரை, சுந்தரர் தமது திருத்தொண்டத் தொகையில் பாடியுள்ளார். இதனைப் பின்பற்றித் திருத்தொண்டத் திருவந்தாதி பாடிய நம்பியாண்டார் நம்பி,

> புலியின் அதளுடைப் புண்ணியர்க்
> கின்ன முதாத்தனதோர்
> ஒலியின் சதங்கைக் குதலைப் புதல்வனுடல்
> துணித்துக்
> கலியின் வலிகெடுத் தோங்கும் புகழ்ச்
> சிறுத் தொண்டன் கண்டீர்
> மலியும் பொழிலொண் செங்காட்டங்
> குடியவர் மன்னவனே

என்று இவ் வடியாரைப் பற்றிப் பாடியுள்ளார்.

அடியார்களில், சிறுத்தொண்டரின் காலத்தைத்தான் முதன் முதலில் அறிய முடிந்தது. அதற்குக் காரணம் அவர் நரசிம்மவர்ம பல்லவனுக்குப் படைத்தலைவராக விளங்கி, வடநாட்டின் மீது படையெடுத்து, வாதாபியை வென்று திரும்பியதுதான். பல்லவன் வாதாபி கொண்ட காலம் கி. பி. 642. இதுவே சிறுத் தொண்டரின் காலமாகும். கன்னடப் பெரிய புராணமான த்ரிசஷ்டி புராதனே என்னும் நூலில் இக் காலம் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. அதில் சிறுத்தொண்டரின் பெயர் ‘சிறியாளன்’ என்றுள்ளது.[1] பேராசிரியர், நா. வா வின் இக்கூற்றுக்கு.

> சீதமதி அரவினுடன் செஞ்சடைமேற்
> செறிவித்த
> நாதனடியார் தம்மை நயப்பாட்டு
> வழிபாட்டால்
> மேதகையர் அவர்முன்பு மிகச் சிறியராய்
> அடைந்தார்
> ஆதலினுல் சிறுத்தொண்டர் என
> நிகழ்ந்தார் அவனியின்மேல்

எனவரும் சேக்கிழாரின் வாக்கே அரண் செய்கின்றது.[2]

சேக்கிழார் கண்டவாறே இவ்வடியாரின் வரலாற்றை முதலில் காண்போம். சிறுத் தொண்டரின் முற் பெயர் பரஞ்சோதி அடிகள் என்பது. பழைய சோழ வள நாட்டில், திருச்செங்காட்டங்குடியில், மாமாத்திரர் குலத்தில் தோன்றியவர் இவர்.

“இவர் பிறந்த குலம் ‘வழிவழி மருத்துவன் தொழில்’ செய்யும் மரபு. அதாவது ஒரு வேதியர் மரபு போன்று முந் நூலணியும் சார்புடைய தொரு மரபு” என்பார் சிவக்கவிமணி.[3] சிவக் கவிமணியின் இந்த விளக்கம் ஏற்றுக் கொள்ளத்தக்கது அன்று. வழி

வழி மருத்துவம் செய்து வருபவர் நாவித மர பினரேயாவர். இவர்களுக்கு, இன்றும் கிரா மங்களில் 'மருத்துவா', பண்டுதர்' என்ற வழக்கு உள்ளது. இதை மறுக்கும் சான்று கள் இலக்கியத்திலோ சமூக நடைமுறை யிலோ இல்லை. யானை மருத்துவர் இவர் என்று கன்னடப் பெரிய புராணம் கூறும்.[4]

பரஞ்சோதியார் படைக்கலக் கலையுடன் வடநூற் கலையும் கற்றுத்தேர்ந்து அரசன் பால் அணுக்கச் சேவகத்தில் அமர்ந்து அவ ருக்காக யானைப் படைகளைப் போரில் கொண்டு செலுத்திப் பகைவரது தேசங்கள் பலவற்றையும் வென்று தமது அரசனிடம் சிறப்புப் பெற்றார்.

அரசனுக்காகப் படை கொண்டு சென்று வடபுலத்திலே (பதாமி, பீஜப்பூர் மாவட் டம், கருநாடக மாநிலம்) பகைவனுடைய வாதாபி என்னும் வலிய கோட்டையினையும் நகரினையும் யானைப் படை செலுத்தி அழித் துப் பல அரிய சின்னங்களையும் யானை முத லிய பொருள்களையும் கொண்டு வந்து அரச னால் சிறப்பாகப் பாராட்டப் பெற்றார். அப் பொழுதுதான் அவர் ஒரு சிறந்த சிவனடியார் என்று அறிந்து கொண்டான் அரசன். அவரை உடனே அரசு பணியிலிருந்து விடு வித்தான். இறை பணிபுரிய ஏராளமான இறையிலி மானியங்களைக் கொடுத்து அனுப்பி வைத்தான்.

பரஞ்சோதியார் திருவெண்காட்டு நங்கை என்ற அம்மையாரை மணந்து கருத்து ஒருமித்து வாழ்ந்து வந்தார். நாடோறும் சிவனடியார்களை முறைப்படி முன்னர் உண் ணச் செய்து பின்னர் உண்ணும் வழக்கம் உடையவர். அடியாரின் முன்னே தன்னை மிகச் சிறியராகக் கருதி நடந்து வந்த கார ணத்தால் இவர் சிறுத் தொண்டர் என்று வழங்கப் பெற்றார். இவர்க்கு நங்கையால் தோன்றிய மகனுக்குச் 'சீராளதேவர்' என்று பெயர். அவன் தன் ஐந்தாவது வயதில் கலைகள் பயில பள்ளியில் அமர்த்தப் பட் டான்.

அந்நாளில் திருஞானசம்பந்தர் திருமரு கல் வரக்கேட்டு, சிறுத்தொண்டர் ஓடோடிச் சென்று பணிந்து அவரைத் தமதில்லத்திற்கு அழைத்துவந்து உபசரித்தார். சம்பந்தர் இவரைத் தமது தேவாரத்தில் புகழ்ந்து பாடி யுள்ளார்.

சிறுத்தொண்டர் அடியவரை உபசரிக் கும் திறத்தை உலகிற்குக் காட்டுவதற்காக சிவபெருமான், பயிரவ சங்கமத் திருவேடத் தோடு வந்தார்.

இவ்வாறு சிவபெருமான் காபாலிக அடிய வராக வந்த அன்று, சோதனைபோல சிறுத் தொண்டருக்கு, உபசரித்தற்கு ஏற்ற சிவனடி யார் ஒருவரும் கிடைத்திலர். யாரேனும் அகப்படுவரா என்று அவர் தேடிச் சென் றிருந்த வேளையில், சிவன் அவரில்லம் போந்து, தம் வருகையை நங்கைக்குக் கூறி விட்டு, கணபதீச்சுரம் என்ற ஆலயத்தில் போய்த் தங்கினார். சிறுத்தொண்டர் வேறு அடியார் யாரையும் காணப் பெறாமல் தம் மனைவியார் மூலம் கபால பைரவரின் வருகை அறிந்து அவரை அழைத்துவரச் சென்றார்.

ஆத்திமரத்தடியில் அந்த அடியவரைக் கண்டு, சிறுத்தொண்டர் உணவுண்ண அழைத்தார். அதற்கு அவர், "ஆறுமாதத் திற்கு ஒருமுறைதான் தாம் உண்பதாகவும், அதுவும் உண்பது நரப்பசு என்றும், அதுவும் ஒரு குடிக்கு ஒரு மகனாய், ஐந்து வயதுள்ள வனாய், உறுப்பில் மறு இல்லாதவனாய், உள்ள மகனைத் தம்முள் உவந்து தாய் பிடிக் கத் தந்தை அரிந்து சமைத்த கறி நாம் உண்பது" என்றும் கூறினார், அவ்வாறு உண வூட்டத் தம்மால் முடியும் என்று அடிய வரிடம் கூறி வந்தார் சிறுத்தொண்டர். தமது மனைவியை அடைந்தார். செய்தியைக் கூறினார். அத்தகையதோர் பிள்ளையை "நிரம்ப நிதி கொடுத்தால் தருவாரோ, அப் படியே தந்தாலும் அட்பெற்றோரே அப் பிள்ளையை அரிவது எப்படி" என்று திகைத்து நின்ற வேளையில் அடியார்க்குத் தமது மக னின் நினைவு வந்தது. அவனைப் பள்ளியி லிருந்து தூக்கிவந்து, மனைவி கையிற் கொடுத்தார்.

இந்த இடத்தில் ஒன்றினை மனங் கொள்ளுதல் அவசியம். சிறுத்தொண்

டர்க்கோ அவர் மனைவியர்க்கோ தமது பிள்ளையைக் கொலை செய்து அடியாரை உண்பிக்கும் நினைவு தோன்றவில்லை. மாறாக, பொருள் நிரம்பக் கொடுத்து ஒரு குழந்தையைப் பெறலாமா என்ற சிந்தனைதான் வருகின்றது. அப்படியே நிரப்பப் பொருள் கொடுத்துப் பெற்றாலும் அக்குழந்தையின் பெற்றோரும் பிள்ளையும் மகிழும் வேளையில் அப்பிள்ளையைக் கொலையைச் செய்வது இயலவே இயலாது என்ற சூழ்நிலையில்தான் தம் பிள்ளையை அழைத்து வந்திருக்கிறார்.

திருவெண்காட்டு நங்கையார் அவனை நீராட்டிக் கோலஞ் செய்தாள்; 'உச்சிமுகர வேண்டும், முத்தம் கொடுக்க வேண்டும் என்று எழுந்த இச்சையை அடியவர்க்குரிய உணவினை எச்சில் படுத்தக் கூடாது' என்ற எண்ணத்தால் அடக்கிக் கொண்டார்.

'சீராளதேவர்' என்ற அக்குழந்தையின் கையையும் கால்களையும் தாய் இறுகப் பிடித்துக் கொள்ள தந்தையான சிறுத்தொண்டர் கழுத்தை அறுத்தார். தலையைக் கறிக்கு உதவாது என்று ஒதுக்கித் தாதியாரான சந்தனத்தாரிடம் கொடுத்தார். அக் கறியினை அடுக்களையில் சமைத்தால் அயலார் அறிவார் என்பதனால் மறைவாக வேறிடத்தில் சமைத்தனர்.

எனவே இச் செயல் பொது வழக்காக இல்லை என்பதுவும், பிறர் வெறுக்கத்தக்க செயல் என்பதுவும் தெளிவாகின்றது.

இவ்வாறு இறைவர் பணித்தவாறு பிள்ளைக் கறி சமைத்து அவரிடம் சென்று கூறினார். அமுது செய்ய அழைத்துவந்து, ஆசனத்தில் இருத்திப் பூசனைகள் செய்து, சமைத்து வைத்திருந்த தம் பிள்ளையின் கறியினைப் படைத்து அவர் விருப்பத்திற்கேற்பத் தாமும் உடனுண்ண அமர்ந்தார்.

அடியவரைத் திருப்திப் படுத்த எது வேண்டுமானாலும் செய்யலாம் என்ற மன உறுதி சிறுத்தொண்டர்க்கு ஏற்பட்டு விட்டது என்பது மனங்கொள்ளத்தக்க தொன்று.

"சிறுவனுடன் உண்பதே வழக்கம்; உமது மகனை அழையும்" என்று இறைவர் சொல்ல, "அவன் இப்போது இங்கு உதவான்" என்று அடியவர் சொல்ல, "வாசலில் சென்று அழையுங்கள் வருவான்" என்று காபாலிகர் சொல்ல, அவர்கள் அழைக்க; அவன் பள்ளியிலிருந்து வருவான்போல வந்தான்.

அழைத்து வந்த அடியவரையும் படைத்து வைத்த பாலகனின் கறியினையும் காணாத சிறுத்தொண்டரின் குடும்பத்தார்க்குத் தம் குடும்பத்துடன் [இந்த ஒரு நாயனார்க்கு மட்டும் தான்] அதாவது, சிவன், உமையம்மையுடனும் முருகனுடனும் காட்சி தந்து அவர்களைச் சிவலோகம் வருகவென்று அழைத்துக் கொண்டார்.

இவ்வாறு சேக்கிழாரால் சிறுத்தொண்டர் வரலாறு பாடப்பட்டுள்ளது. சிவபெருமான் அடியவர்கட்கு அருள் செய்தலில் மூன்று வகையைப் பின்பற்றியுள்ளார். அடியவர்க்குச் சோதனை எதுவும் வைக்காமல் அவர்கள் கண்ணுக்குத் தென்பட்டு அருள் செய்தல் ஒருவகை (எ-டு. திருஞானசம்பந்தர்க்குத் தோணிபுரத்தில் முதலில் காட்சி கொடுத்தது). சோதனை வைக்க மாற்று வடிவத்தில் வந்து சோதனையில் வெற்றி பெற்றவுடன் காளையின் மீது சிவசக்தி கோலத்தில் காட்சி தருதல் இரண்டாவது வகை. குடும்பத்தோடு காட்சி தந்து குடும்பத்தோடு கைலைக்கு அழைத்துக் கொள்ளுதல் மூன்றாவது வகை. இம் மூன்றாவதுவே வழங்கும் வரங்களுள் மேலானதாகக் கருதத்தக்கதாகும்.

இனி, சிவக்கவிமணி சி. கே. சுப்பிரமணிய முதலியார் அவர்கள் சிறுத்தொண்டரின் இந்த செயற்கருஞ் செயல் பற்றிக் கூறிய சில கருத்துக்களைப் பார்ப்போம்.

"குடியர்கள் வெறியால் தங்களை மறந்து செய்யும் செயல்களை ஈண்டுக் கருதிக் கொள்க" என்றும், இங்கே இவர் கொண்ட வெறி, அன்புக் குடியினால் எழுந்தது என்றும் அடியவர்மீது கொண்ட அன்பு வெறி மேலிட்டு நின்று அவ்விருவரையும் செயற்

கருஞ் செய்கையைச் செய்ய உந்துகின்றது, அது மேலும் மேலும் களிப்பு ஊட்டிக் கொண்டே போகிறது'', என்று இவ்வாறு விசேட ஆராய்ச்சி செய்வாரும் உளர்.

இவ்வாராய்ச்சியின் பொருந்தாமை சிறிது ஊன்றி உண்மை காண்பார்க்கும் விளங்கும். முதலாவது கட்குடியர்கள் கீழ் நோக்கிய நிலையில் நின்று ஐர்பெரும் பாதகங்களுள் ஒன்றாகிய கள்ளைப் பயின்று தம்மையும் தாம் செய்யும் செயலையும் அறியாது பயங்கிக் கீழாயின பாதகச் செயல்களைச் செய்வர். நாயனாரும் மனைவியாரும் அவ்வாறு கள் வெறிகொண்டு கீழ்மைத் தன்மையில் சொலைச் செயலைச் செய்தாரிலர். தம்மையும் தாம் செய்யும் செயல்களையும் நன்கு அறிந்து கொண்டவாறே ஞானநூல் முடிபுகளாகிய மேம்பட்ட செயல்களைச் செய்தனர்.

‘‘உலகரறியாரென மறைவிற் கொண்டு புக்கு’’ என்பதனால் நாயனாரும் மனைவியாரும் தமது அறிய ஞான நூற்றுணிபின் வந்த செயலையும், உலகியல் மாக்கள் அதனை அறியா நிலையினையும் நன்கு அறிந்தே வினை செய்தமை தெளியப்படும். இங்கு இவ்விருவரும் செய்தவினை உலக இயலிற் கொலையே போற் காணப்படினும் அது கொலையாகாது. அருளின் வழிச் செய்யப்படும் ஞானசாதனச் செயலாம் என்பது உண்மை அறிவோர் துணிபு.

மனித உடலைத் துன்பத்தட் படுத்துவதும் உயிர் பிரித்தலும் எஞ்ஞான்றும் சீவ இம்சையும் கொலையுமேயாம் என்ற போலிச் சமணப் பௌத்தக் கொள்கையினை மேற்கொண்டு எழுந்தது இவ்வாராய்ச்சி. இவ்வுலகில் பலரும் இம்மயக்கவுணர்வே கொள்கின்றார்கள். மக்கட் கூட்டத் தலைவர்களாய் அறிவாளிகள் எனப்படுவோரும் இவ்வாறே மயங்குகின்றனர்.

இனி, இறைவன்பாலும் அடியார்பாலும் செய்யத்தகும் பணிவிடைகளில் வருவன உத்தமச் சிவபுண்ணியமாயும் அவ்வுயிர்க்கும் வீடுபேறு தருவனவாயும், கொலை பாதகப் பகுதியில் வராது அருட்செயல் என்ற சாதகப் பகுதியில் வருவனவாயும் உள்ளன என்பது அறிவோர் கொள்கை.’’

சிவக்கவிமணியவர்களின் சைவப் பற்று வெறியில் எழுந்த சப்பைக் கட்டுகளே மேலே பார்த்தவை.

மேலும் அவர் எழுதுகிறார். ‘‘நாயனாரும் மனைவியாரும் உலகப் பொருள்களும் உடலுயிர்களும் இறைவனது உடைமையாமென்ற உண்மை கண்டு அவர்க்கு ஆக்குதல் ஞான நூல் முடிபு; அதுவே உயிர்க்கு உறுதி செய்வன என்ற பேரறிவொளி விளங்கப் பெற்று அவ்வழி ஒழுகியவர்கள். எந்தமது பெருமக்களாகிய உண்மை நாயன்மார்கள் எல்லோரும் அவ்வாறே வாழ்ந்த சீவன் முக்தர்கள். அவர்களது அருட்செயல்களை உலகியற் கண்ணுடைய அளவுகோல் கொண்டு அன்புப் பித்தென்றும், அன்புக் குடிவெறியென்றும், களிப்பு என்றும் கூறுதல் கூறுவோரது பிழைப்பட்ட மருளைப் புலப்படுத்துவதேயாமன்றி உண்மைத் தத்துவ நெறியினைப் புலப்படுத்தாது. நாயன்மார்களது அருள் ஞானச் செயல்களை வெறி என்று கொண்டொதுக்கினால் அவை உலகுக்கு ஞான சாதன இலக்கியங்களாய் விளங்குதல் யாங்ஙனமென்க’’[5] என்ற வினாவுடன் முடித்துள்ளார்.

இவ்வாறாக, அமைதியற்ற தன்மனத் திற்கு அமைதி கூறும் முகத்தான் சிவக்கவி மணி அவர்கள் எவ்வளவுதான் வரிந்து கட்டிக் கொண்டு கூறினாலுங்கூட, தான் பெற்ற பிள்ளையைத் தாயும் தந்தையும் சேர்ந்தரிந்து கறி சமைப்பது என்பது நினைத்துப் பார்க்கவே நெஞ்சம் நடுங்கும் செயலாகும்.

2

குழந்தையைச் செல்வம் என்பர். ஒருவர் பெறவேண்டிய பதினாறுவகைப் பேறுகளுள் குழந்தைப் பேறும் ஒன்று என்பர்.

பெறுமவற்றுள் யாமறி பதில்லை அறிவறிந்த
மக்கட் பேறல்ல பிற

என்பார் வள்ளுவர்.

சான்றோர் இலக்கியமான சங்க இலக்கியத்தில் ஒன்றான புறநானூற்றில் பாண்டியன் அறிவுடை நம்பி,

படைப்புப் பலபடைத்துப் பலரோடுண்ணும்
உடைப் பெரும் செல்வ ராயினும்
இடைப்படக்
குறு குறு நடந்து சிறுகை நீட்டி
இட்டும் தொட்டும் கவ்வியும் துழந்தும்
நெய்யுடை அடிசில் மெய்பட விதிர்த்தும்
மயக்குறு மக்களை இல்லோர்க்குப்
பயக்குறை இல்லை தாம் வாழுநாளே

என்று பாடியுள்ளார்.[6]

நீதி நூல் இலக்கியத்தில் தலைசிறந்ததாகக் கருதப்படும் திருக்குறளில்,

மங்கலம் என்ப மனைமாட்சி மற்றதன்
நன்கலம்நன்மக்கட் பேறு

என்றும்,

குழலினிது யாழினிது என்ப தம்மக்கள்
மழலைச்சொல் கேளா தவர்

என்றும்,

மக்கள் மெய்தீண்டல் உடற்கின்பம்
மற்றவர்
சொற்கேட்டல் இன்பம் செவிக்கு

என்றும் குழந்தையின் சிறப்பும் மதிப்பும் கூறப்பட்டுள்ளது.

பக்தி இலக்கிய காலத்தில், பெரியாழ்வார் தன்னை யசோதையாக எண்ணி, கண்ணனைக் குழந்தையாக்கிப் பல பாடல்களைப் பாடியுள்ளார்.

''குழவி மருங்கினும் கிழவதாகும்'' என்ற தொல்காப்பிய நூற்பாவிற்கு இலக்கியமாகக் கருதப்படுகின்ற பிள்ளைத்தமிழ் என்ற நூல்கள் குழந்தையினால் பெறும் இன்பத்தை மிகுத்துக் கூறுகின்றன.

காப்பிய இலக்கிய காலத்தில், ''கடந்த பேர்களும் கடப்பரோ மக்கள் மேற்காதல்'' என்று மக்கட் பாசத்தைப் புறக்கணித்தல் மாமுனிவர்க்கும் ஆகாத செயல் என்ற பொருளில் கம்பர் கூறுகிறார். தசரதன், இராமன் மீது கொண்ட புத்ர பாசத்தாலேயே உயிர் நீத்தான். தசரதன் புத்ர பாசத்தால் உயிர்விட நேரிடும் என்று சாபம் பெறுதற்குக் காரணமான கண்ணற்ற முனிவர் தம்பதியர் இறந்ததற்கும் புத்திர பாசமே காரணம். இந்திரஜித் இறந்தபோது புத்திர சோகத்தால் மண்டோதரி புலப்புவது மனத்தை உருக்குவதொன்று.

புராணங்களுள் ஒன்றான அரிச்சந்திர புராணத்தில் லோகிதாசனை இழந்து சந்திரமதி புலம்புவது மிகவும் நோக்கத்தக்கது. தற்கால இலக்கியத்தில் பாரதியார் கண்ணனைக் குழந்தையாக்கி,

ஓடி வருகையிலே உள்ளங் குளிருதடி
உச்சிதனை முகர்ந்தால் கருவம் ஓங்கி
வளருதடி
கன்னத்தில் முத்தமிட்டால் கள்வெறி
கொள்ளுதடி

என்று குழந்தையினால் பெறக்கூடிய புலனின்பங்களைப் பலபடப் பாராட்டியுள்ளார்.

சங்க காலத்திலிருந்து தற்காலம் வரை இவ்வாறாகத் தமிழ் இலக்கியங்களில் குழந்தைச் செல்வத்தின் இன்றியமையாமையும் இன்பானுபவமும் பலபல புலவர்களால் பலபடப் பாராட்டப்பட்டுள்ளன.

இன்னும் பாமர இலக்கியமான நாட்டுப்புற இலக்கியத்தில் தனிப்பெரும் பிரிவான தாலாட்டுப் பாடல்கள், குழந்தை இல்லாவிட்டால் ஏற்படும் சமுதாய மதிப்புக் குறைவு பாட்டினையும் பெற்றால் பெறும் பேருவகையினையும் பெரிதும் புகழ்ந்து போற்றியுள்ளன. அத்தகைய பாடல்கள் வெறும் பாடல்கள் மட்டுமல்ல பல்லாயிரக் கணக்கான தாய்மார்களின் நெஞ்சத் துடிப்புக்களை நினைவலைகளில் தேக்கி வைக்கப்பட்டவைகளாகும்.

பிள்ளைப் பாசம் என்பது பாசங்களில் எல்லாம் தலைசிறந்தது; களைதற்கியலாத் சமூக மதிப்பாகக் காலந்தோறும், கருத்துடன் எண்ணப்பட்டு வந்தது.

இவற்றையெல்லாம் நினைவிலே ஏற்படுத்திக் கொண்டு சிறுத்தொண்டரின் வரலாற்றிற்கு வருவோம். தனித்திருந்து அடியவரை உபசரிக்க முடியாது என்பதனாலேயே பரஞ்சோதியார் வெண்காட்டு நங்கையைத் திருமணம் செய்து கொண்டார் என்கிறார் சேக்கிழார்.

வேத காரணர் அடியார் வேண்டிய
மெய்ப்பணி செய்யத்
தீதில் குடிப்பிறந்த திரு வெண்காட்டு
நங்கையெனும்
காதல் மனைக் கிழத்தியார் கருத்தொன்ற
வரும் பெருமை
நீதிமனை அறம்புரியு நீர்மையினை
நிலைநிற்பார்

என்பது அவர் பாடல். 'சீராளதேவர்' என்று அவர்கட்கு மகன் பிறந்தனன் என்பதனைக் குறிக்கும் பொழுது அவர் தமக்குப் பெருந்திரு மனையறத்தின் வேராகி விளங்கு திருவெண்காட்டு நங்கைபால், சீராளதேவரெனுந் திருமைந்தர் அவதரித்தார்'' என்றார். அவன் கால் சதங்கை கேட்டு இன்புற்றனர். மேனியில் பல்வேறு கலனணிந்து பார்த்து மகிழ்ந்தனர்; மூன்றும் ஆண்டிலே பள்ளியிலும் படிக்க வைத்தனர். என்றிவ்வாறாக சிறுத்தொண்டரும் திருவெண்காட்டு நங்கையாரும் பிள்ளைப் பாசத்தில் தலை நின்றனர். அதாவது பிள்ளைப் பாசத்தினை மிகப் பெரிய மதிப்பு (value) ஆகப் போற்றி வந்தனர்.

திருவெண்காட்டு நங்கை தன் மகனை இருநயாக நீராட்டிக் கோலம் புனைந்து நிலற வேணியில் உச்சி முகந்து கனிவாயில் முத்தமிட்டுத் தன் கடைசி விருப்பத்தை நிறைவு செய்ய நினைத்து அடியவர்க்குரிய உணவாகப் போகும் அவனை எச்சில் படுத்தக் கூடாது என்று எண்ணி. 'எழுந்த இச்சையை' அடக்கிக் கொண்டார்.

அச்சமெய்திக் கறியமுதா மென்னும்
அதனால் அருமபுதல்வன்
உச்சிமோவார் மார்பின கண்ணே
அணைந்து முத்தந்தாம் உண்ணார்

என்று சேக்கிழார் வாக்கில் இதனைப் பார்க்கின்றோம்.

தாய்க்குத் தன் குழந்தையின் மீது தானாக எழுந்த பாசத்தையும் அது அடியார் பக்தியுடன் மோதிச் சிக்கலாகியதனையும் அச்சிக்கலின் முடிவில் அடியார் பக்தியே வென்று நிற்பதனையும் தெளிவாகக் காட்டியுள்ளார் சேக்கிழார், அதாவது குழந்தைகள் மீது ஏற்படும் பாசஉணர்வினைவிட அடியார்கள் மீது கொள்ளும் பக்தியுணர்வுதான் சிறந்தது—வேண்டற்பாலது என்ற தம் கருத்தைச் சிறந்த கவிநயத்தோடு புலப்படுத்தியுள்ளார். இயற்கைப் பாசத்தைவிட சமயக் கொள்கையும் ஞான நூல் முடிபும் மிகவும் உயர்ந்த மதிப்பினைப் பெற்று விடுவதைப் பார்க்கின்றோம். இந்த நம்பிக்கைதான், சிவக்கவிமணியை மனித உடலைத் துன்பத்துட்படுத்துவதும் உயிர் பிரித்தலும் என்ஞான்றும் சிவ இம்சையும் கொலையுமேயாம் என்ற போலிச் சமண பௌத்த கொள்கை என்று பேச வைத்திருக்கின்றது.

சிறுத்தொண்டரின் சமகாலத்தவரும் மூவர் முதலைகளுள் முதல்வருமான திருஞான சம்பந்தர், சிறுத் தொண்டரைப் பற்றித் தமது செங்காட்டங்குடித் திருப்பதிகத்தில் பெயர் குறிப்பிடாது ஒருமுறையும், பெயர் குறிப்பிட்டுப் பதினொரு முறையும் பாடியுள்ளார்.

நறைகொண்ட மலர்தூவி வினையழிப்பர்
நாடோறும்
முறைகொண்டு நின்றடியார் முட்டாமே
பணிசெய்ய[7]

என்று பொது வகையார் கூறி,

பொடி நுகரும் சிறுத் தொண்டன், சீராளன் சிறுத்தொண்டன், நீறணி மார்பன் சிறுத் தொண்டன் என்று சிறப்புவகையாலும் குறிப்பிட்டுள்ளார்.[8]

திருநாவுக்கரசரும் தமது செங்காட்டங் குடித் திருத்தாண்டகத்தில் சிவனைப் பொது வகையால்தான் பாடியுள்ளாரேயன்றி சிறுத் தொண்டரின் பெயரைக் குறித்தும் பாட

வில்லை; அவர் நிறுவிய கணபதீச்சுர ஆலயத்தைக் குறித்தும் பாடவில்லை நாவுக்கரசர் சம்பந்தரின் சமகாலத்தில் விளங்கியவர் மட்டுமல்ல, சம்பந்தருக்கு முன்தோன்றி பின் மறைந்தவர். சிறுத் தொண்டரின் செயற்கருஞ் செயல் அப்பரின் வாழ்நாளில் பிற்பகுதயில் நடந்திருந்தாலும்கூடப் பாடியிருக்கலாம். சுந்தரர் 9வது நூற்றுண்டில் வாழ்ந்தவர். அவரும் சிறுத்தொண்டரைப் பற்றியோ செங்காட்டங்குடியையோ பாடவில்லை.

ஆனுல் தேவாரம் பாடிய மூவருக்கும் பிற்பட்ட காலத்தில் வாழ்ந்த பட்டினத்தடிகள்,

வாளால் மகவரிந்து ஊட்டவல்லேன்
அல்லேன்; மாது சொன்ன
சூழால் இளமை துறக்கவல்லேன்
அல்லேன்; அன்பு செய்து
நாளாறில் கண்ணிடந்து அப்பவல்லேன்
அல்லேன்

என்று சிறுத் தொண்டரின் செயலை முற்படச் சொல்லிப் பாராட்டியுள்ளார். இதுபோல 11 ஆம் திருமுறையில் ஆளுடைய பிள்ளையார் திருவந்தாதியல்,

விரும்பும் புதல்வனை மெய்யரிந்தாக்கிய
இன்னமிர்தம்
அரும்பும் புனற்சடையாயுண்டு
அருளென்று அடிபணிந்த
இரும்பும் சுடர்க்களிற்றான் சிறுத்
தொண்டனை ஏத்துதிரேல்
சுரும்பின் மலர்த் தமிழாகரன் பாதத்
தொடர் வெளிதே

என்று பாடியுள்ளார்.

மாணிக்க வாசகர், கண்ணப்பரைப் பற்றி, ''கண்ணப்பன் ஒப்பதோர் அன்பு'' என்று புகழ்ந்து பாடியுள்ளதைப் போல இவரைப் பெயர் குறித்துப் பாடாவிட்டாலும் தமது வாசகத்தில் பாடியுள்ள,

நெக்கிலை இக்காயம் கிறு கின்றிலை
கெடுவதுன்
பரிசிது கேட்கவும் கில்லேனே

என்றும்

முனைவன் பாதநன் மலர் பிரிந்து இருந்து
நான்
முட்டிலேன் தலைகீறேன்

என்றும்

தீயில் வீழ்கிலேன், திண்வரை
உருள்கிலேன்[10]

என்றும் தம்மை இறைவன் ஆட்கொண்டு பிரிந்த பிறகு தாம் இவ்வுலகில் வாழ்தலிற் பயனில்லை யென்று பன்னிப் பன்னிப் பாடுகின்ற வேளையில் தம் உடலைத் தாமே அரிந்து அல்லது தலையால் நிலத்தில் மோதி உயிரைப் போக்கவேண்டும் என்ற தணியாத வேட்கையை வெளிப்படுத்தியுள்ளார். அப்பாடல்கள் உள்ள திருச்சதகத்திற்குப் 'பக்தி வைராக்கிய விசித்திரம்' என்ற மறு தலைப்புக் கொடுத்துள்ளனர். மணிவாசகரின் இந்த பக்தி வைராக்கியத்தைச் சார்ந்ததுதான் சிறுத்தொண்டரின் பிள்ளைக் கறி படைத்த செயலும் என்று கொள்ளுதல் பொருந்தும்.

காளி கோவிலின் முன் தம் தலையைத் தாமே அரிந்து கொள்ளும் பத்தர்களின் செயல்களை வீரர்கள் சிலரிலே வைத்துப் பாடியுள்ளார் ஜெயங்கொண்டார், கலிங்கத்துப் பரணியில்.

சலியாத தனி ஆண்மைத் தறுகண் வீரர்
தருக வரம் வரத்தினுக்குத் தக்கதாய்
பலியாக உறுப்பரிந்து தருதும் என்று
பரவும் ஒலி கடல் ஒலி போல்
பாக்குமாலோ
அடிக்கழுத்தினுடன் சிரத்தை அரிவராலோ
அரிந்தசிரம் அணங்கின்கைக்
கொடுப்பராலோ
கொடுத்த சிரம் கொற்றவையைப்
பரவுமாலோ
குறை உடலம் கும்பிட்டு நிற்குமாலோ[11]

இந்தத் தறுகண் வீரர் செயலை யொத்தது சிறுத்தொண்டரின் செயல்.

'தன்தலையைத் தானே அரிவதைக் காட்டும்சிற்பங்கள் காஞ்சி கைலாசநாதர்கோவிலிலும் இன்னுஞ் சில கோவில்களின் விட்டங்களிலும் காணப்படுகின்றன. ஹைதரா

பாத் காட்சிச்சாலையில் 7 சிற்பங்கள் அதுவும் 7 பெண் சிற்பங்கள் தம் தலையைத் தாமே அரிவது போல உள்ளன. அரசனுக்கு வெற்றி கிடைத்திட இதுபோல வேண்டிக் கொண்டு தலையை அரிந்து கொண்டிருக்கலாம். தலையை அரிந்தால் வெற்றி கிடைக்கும் என்ற நம்பிக்கையே இதற்குக் காரணம்.[12]

இவற்றில் எல்லாம் தாமே தம் தலையை வெட்டுதல் பற்றி மட்டும் தான் குறிப்பிடப் பட்டுள்ளது. சிறுத்தொண்டரைப் போலத் தன் பிள்ளையைத் தானே வெட்டிக் கறி சமைத்ததாக இல்லை. சிறுத் தொண்டரின் இச்செயல் ஆண்மைத் திறத்தை வியக்கும் வேளையில் இத்தகையதோர் உணர்வு எங்கிருந்து வந்திருக்கும் என்று சிந்தித்தல் கடனாகும்.

'ஆறுவகைச் சமயம் என்பது ஒரு சார் வழக்கு. சமயங்கள் ஆறு என்று ஆசிரியர்கள் கூறும் பொழுது, ஒரே ஆறு சமயங்களைக் குறித்தார்கள் என்று கருத இடமில்லை. எனவே ஒவ்வொரு காலத்தும் இவ்வாறு ஆறெனக் கருதப்பட்ட சமயங்கள் எவை என்பதை அவ்வக் காலத்துச் சான்றுகள் கொண்டு ஆராய்ந்து இது ஒரு மரபுக் குறியீட்டு வழக்கே என்று ஆசிரியர் (ஏ. வி. சுப்பிரமணிய அய்யர்—அறுவகைச்சமயம்) கூறியுள்ளார்' என்று பேராசிரியர். நா. வா. அவர்கள் குறிப்பிட்டுள்ளதை[13] நோக்கும் பொழுது ஆறு சமயங்களும் வேறு வேறு காலங்களில் வழங்கினும்,

ஆறு சமயமும் கண்டவர் விண்டிலர்
ஆறுசமயப் பொருளும் அவனலன்

என்று திருமூலர், சைவத்தில் அவர் காலத்தில் நிலவியிருந்த பாசுபதம், மாவிரதம், காளாமுகம், வாமம், பைரவம், சைவம் அல்லது ஐக்கியச் சமயம் என்ற ஆறு பிரிவுகளையே ஆறு சமயம் என்று கருதியிருக்கலாம் என்று தோன்றுகிறது.

காபாலிகர்கள் என்ற ஒரு சைவசமயத்தைச் சேர்ந்த கூட்டத்தார் கி. பி. 7வது நூற்றாண்டில் இருந்ததாகப் பல்லவ மன்னன் முதல் மகேந்திரவர்மனின் 'மத்த விலாசப் பிரகசனம்' என்ற வடமொழியிலுள்ள நகைச்சுவை நாடகத்திலிருந்தும்

ஆமயந் தீர்த்து அடியேனை ஆளாக்கிக்
கொண்டோர்

என்று தொடங்கும் அப்பர் தேவாரத்திலிருந்தும் பிற சான்றுகளிலிருந்தும் தெரிகிறது.

இக் காபாலிகர்கள் காளாமுகர் என்ற பிரிவைச் சார்ந்தவர்களா அல்லது தனிப் பிரிவாய் இருந்தார்களா என்று திட்டமாகக் கூற முடியாவிட்டாலும் நிச்சயமாய்ச் சொல்லக் கூடியது எல்லாம் ஆறு பிரிவுகளுக்கும் பரம் பொருள் சிவபெருமானே. அவைகளின் தத்துவக் கொள்கைகளிலும் வழி பாட்டு முறைகளிலும் தான் சில வேறுபாடுகள் இருந்தன. இப்பிரிவுகளைச் சேர்ந்த சிலரும் சக்தி வழிபாட்டில் ஈடுபட்டிருந்ததற்கும் [கலிங்கத்துப் பரணியின் செய்தியோடு ஒன்றுவது கவனிக்க வேண்டிய தொன்று—கட்டுரையாசிரியர்] அவ்வழி பாட்டு முறைகளில் கள்ளுண்ணல் போன்ற பழக்க வழக்கங்கள் புகுந்ததற்கும் சான்றுகள் இருக்கின்றன.[14]

உயிர்பலியிடுதல், மது படைக்கப்படுதல் ஆகிய சமயச் சடங்குகள் உடைய சைவர்களையும் சேக்கிழார், தாம் அமைத்த 'சாதி, சமய, இனத்தால் வேறுபட்டு சிவ வணக்கத்தால் ஒன்றுபட்டவர்களடங்கிய ஒரு பேரணியில் காளமுகர் அல்லது காபாலிக சமயத்தவர்க்கும் இடம் கொடுத்து இணைத்துக் கொள்ள வேண்டும்', என்ற சைவ சமயத் தலைவர்களது விருப்பத்தாலேயே. சிறுத்தொண்டரின் வரலாறு அமைந்துள்ளது.

அவிசொரிந்து ஆயிரம் வேட்டலின் ஒன்றன்
உயிர் செகுத் துண்ணாமை நன்று

என்பது வள்ளுவம். இக் கொல்லாமைக் கொள்கையே சமண பௌத்த சமயத்தின் அடிப்படைக் கொள்கை. (இதனை C. K. S. மறுக்கிறார்.) இக் கொள்கையின் எதிர்க் கொள்கை சைவம் என்றால் அஃது எப்படி

இருத்தல் வேண்டும்? சிறுத்தொண்டரைப் போல இத்தகைய கொடிய செயலைச் செய்தாலும் இறைவனை வழிபட்டால், சிறப்புப் பெறலாம் என்று நேரெதிர்த்தத்துவம் நிறுத்தியது சைவம். வினை வினைப்பயன் முதலிய யாவற்றுக்கும் மேலாக உள்ளான் இறைவன். அவனைச் சார்ந்தால் வினைகெடும்; எச்செயலும் அவன் செயலாகிறது. சுருங்சக் கூறின் வினைப் பொறியிலிருந்து பக்தி மூலமாக விடுதலையை எதிர் நிறுத்தியது.[15]

'பகவத் கீதையும் பற்றின்றிக் கொன்றால், அதன் விளைவு நம்மைச் சேராது என்றும் கொன்ற பின்னும் உயிர் சாகாமல் இருக்கும் என்ற உண்மையறியாது அர்ச்சுனன் மயங்குவதாகவும் கிருஷ்ணன் பேச்சாகச் சொல்கிறது.[16]

சிறுத்தொண்டர் தனிமாமகனைக் கருவி கொண்டு தலையரிந்தது எப்படி நடந்திருக்க முடியும் என்பதற்கும் இத்தகைய தத்தவ விளக்கமே நமக்கு உறுதுணையாகின்றது. சுத்த சைவத்தினின்றும் பிறழும் பாசுபதம், காபாலிகம், காளாமுகம், பைரவம் முதலிய உபபிரிவுகளே உயிர்க் கொலை சம்பந்தமாகத் தீவிரவாதக் கருத்துடையனவாயிருந்தன எனச் சிலர் கருதக் கூடும். அது உண்மையே. ஆனால் அப்பர், சம்பந்தர் காலத்தில் காபாலிகம், பைரவம் முதலியன அவர்களால் வெறுத்தொதுக்கப் படவில்லை என்பதனையும் நாம் மறந்து விட முடியாது. தனித் திருத்தாண்டகத்திலே அப்பர் பாடியுள்ளது இங்கு நோக்கத்தக்கது.

ஆமயந் தீர்த் தடியேனை யாளாக் கொண்டார்
அதிகை வீரட்டானம் ஆட்சி கொண்டார்
தாமரைபோன் சிரமறிந்து கையிற் கொண்டார்
தலையதனிற் பலி கொண்டார் நிறை
வாந்தன்மை
வாமனனார் மாகாயத் துதிரங் கொண்டார்
மானிடங் கொண்டார் வலங்கை மழு
வாட் கொண்டார்
காமனையும் உடல் கொண்டார் கண்ணால்
நோக்கிக்
கண்ணப்பர் பணியுங்கொள் காபாலியரே

என்று தாண்டக வேந்தர், தம்மைப் பற்றி,

சமண் தீர்த் தென்னை ஆட்கொண்டார்

என்றும்

திருக் கருணை இருந்தவாறு

என்றும் பாடுகின்ற அதே திருத்தாண்டகத்தில் கபாலியின் மகிமையையும் பாடுகின்றார்.[17]

சம்பந்தர் சொல்லாலேயே பௌத்தர்களையும் சமணர்களையும் தலைவெடிக்கச் செய்தார்; வாதத்தில் தோற்றவர்களைக் கழுவேறச் செய்தார்.

ஸ்ரீ சைலத்திலே, கொங்கு வீரர் தமது தலைகளையே யரிந்து காளிக்குப் பலி கொடுப்பதும் திகம்பர சமணரின் தலைகளை வெட்டிச் சிவனுக்குக் காணிக்கை கொடுப்பதும் விசய நகர மன்னர் காலத்து நிகழ்ச்சிகளாகும்.[18]

பிறரைக் கொலை செய்து பக்தியைக் காட்டுவதைப் பார்க்கிலும் தம்மைத் தாமே கொலை செய்து கொள்வதாசக் காட்டுவது ஒரு படி மேலானதாகும். இதைவிட மேலானது தாம்பெற்ற பிள்ளையைத் தாயும்தந்தையும் அரிந்து கறி சமைத்து அதனை அடியாருடன் தந்தையும் உண்ண முற்படுவது; இதுவே சேக்கிழார் நோக்கில் செயற்கருஞ் செயல்.

உண்மையான அடியாரா, கைலைபுகத் தகுதியுள்ளவரா என்று அறிவிக்கத்தான் சிறுத்தொண்டருக்கு இந்தச்சோதனை. இச்சோதனையில் பெரும்பாலான மக்களும் இலக்கியங்களும் போற்றுகின்ற மக்கட் பாசமும், சிவனடியார் பற்றும் தம்முள் முரண்பட்டு எதிர் எதிராக நிற்கின்றன. 'எத்தகைய பாசத்திற்கும் அடியாகாமல் சிவனடியார் விருப்பத்தை நிறைவேற்றுவதே திருத்தொண்டர்தம் கடமை' என்ற கொள்கையை நிலை நிறுத்துதற்கு ஏற்றதொரு சான்றாகவும் ஆதாரமுமாக விளங்குபவரே சிறுத்தொண்டர்.

இத்தகைய இயற்கை மதிப்பைப் புறம் தள்ளி மக்களால் வெறுக்கப்படும் செய்கையைச் செய்ய முன்வருதலே சிவனடியாராகத் தேர்வு பெறுவதில் வெற்றி தரும். இங்கு சாதாரணப் பகுத்தறிவு, ஞான நூன் முடிபுக்கு முன் பணிந்து விடுகிறது. ஞான நூன்

முடிபு, சிவனடியாராக சிவனுக்கும் சிவனடியார்க்கும் ஏவல் செய்து எல்லா உலக மதிப்புக்களையும் துறந்து விடுவதேயாகும். இது எதற்காகத் தேவைப்படுகிறது என்பதனைச் சற்றுப் பார்ப்போம்.

அடியார்கள் வாழ்ந்து மறைந்து 500 ஆண்டுகட்டுப் பின்னர் அவர்களுடைய வரலாற்றைத் தொகுத்து சேக்கிழார் பாடியுள்ளார் என்றால் அதற்குக் காரணம், ஒரே நோக்கான தீவிர நம்பிக்கையை ஏற்படுத்துவதுதான். சமயத்தின் வாயிலாகச் செய்யும் இப்பந்தம் அரசியலுக்கும் பயன்பட வேண்டும் என்பதுதான்.

சோழர்கள் காலத்தில் நூற்றுக் கணக்கான சிவாலயங்கள் கட்டப்பட்டன. தேவார திருவாசகங்களால் வழிபாடுகள் செய்யப்பட்டன. இக்கோவில்களுக்கு ஏராளமான நிலங்களை மன்னர்களும் அவர்களைப் பின்பற்றி மற்றவர்களும் வழங்கினர். இவ்வாறு வழங்கப்பட்ட நிலங்களின் ஆட்சி பெரும்பாலும் பிராமணர் வசமிருந்தது. வெள்ளான் வகை நிலங்கள் வேறு சாதியாரிடம் இருந்தன. இவர்களுள் பிராமணர் 'பூமித்தேவர்' என்றழைக்கப்பட்டனர். பிறப்பிலேயே உயர்ந்தவராக மதிக்கப்பட்டனர்.

இத்தகைய உயர்ந்த மதிப்பினை பிராமணர் அல்லாத வேற்றுச் சாதியினர் பெற இயலாத வண்ணம் சமுதாய நடைமுறை கட்டுப்படுத்தப்பட்டிருந்தது. பிராமணர்க்குரிய உயர் அந்தஸ்தினையும் சிவனடியார்த் தகுதியினையும் வேற்றுச் சாதியினர் பெற வேண்டுமானால் சிறுத்தொண்டர்க்கு வாய்த்தது போன்ற கடுமையான சோதனைகளுக்கு ஆட்பட வேண்டும்.

அதுமட்டுமன்று, சேக்கிழார் காலத்தில் நிலவுடமை அமைப்புப் பலவகைகளில் வலுப்படுத்தப்பட்டது. நிலத்தினை இழந்தோரின் எதிர்ப்பு மட்டுப்படுத்தப்பட்டது. இவற்றிற்காகவே பல கதைகள் மக்கள் மத்தியில் மீட்டுருவாக்கம் பெற்று செல்வாக்குப் பெற்றன. அத்தகைய பணியைச் செய்ய சிறுத்தொண்டர் கதை பெரிதும் உதவியது.

மகனையே அடியாருக்காக அரிந்து உணவிடத் துணிந்த வீரம், சிவனடியார்க்காகத் தன் மகனைக்கூடக் கொலை செய்யலாம் என்ற நம்பிக்கையை உண்டாக்குகிறது.

நிலப் பிரபுத்துவத்தை வலுப்படுத்த, பலவழிபாட்டு முறைகளை ஒன்றுபடுத்துவது அவசியம். இவ்வொற்றுமை மாற்று மதங்களான சமண பௌத்த மதங்களை முறியடிப்பதற்காகவும் இன்றியமையாத தேவையாக இருந்தது. சமண பௌத்த மதங்கள் சாதாரண அறிவின்பாற்பட்ட சிந்தனையையும், சில நம்பிக்கைகளையும், வழிபாட்டு முறைகளையும் கொண்ட சமயங்கள் ஆகும். இவ்விரு மதங்களின் அடிப்படைக் கொள்கை உயிர்க்கொலைக் கூடாது என்பதுதான். இதனால்தான், சைவ அடியாராவதற்கு, கபாலிக மதத்தின் வழிபாட்டு முறையை, வேறோர் சைவமார்க்கத்தைச் சேர்ந்த சிறுத்தொண்டரை ஒப்புக்கொள்ள வைக்க வேண்டியதாயிற்று.

கதை முடிவில், கபாலிகர், சிறுத்தொண்டரிடம் 'மகனுடைதான் உண்பேன்' என்று கூறி சீராளனையும் அழைக்கச் சொன்னதுவும், சீராளன் ஓடிவந்ததுவும் அற்புதச் செயல்கள் ஆகும். ஒரு பயங்கரக்கனவு போல, பிள்ளைக் கொலையும், பிள்ளைகறி சமைத்தலும் படிப்பவர் கேட்பவர் மனதில் தோன்றி மறைதல் வேண்டும் என்பதற்கான உத்தியே அவை.[10]

இக்கதையைப் புராணப் பிரசங்கம் செய்து பரப்பியதற்குக் காரணம் என்ன? எல்லாவிதமான மானமதிப்புக்களுக்கெல்லாம் மேலாக சிவனையும் அவருடைய மாற்று உருவங்களாக வருகின்ற அடியார்களையும் போற்றுகிற மதிப்பை உயர்த்த வேண்டும் என்பதுவேயாகும்.

எல்லாப் பாசங்களிலும் மேலானது பிள்ளைப் பாசம் அன்று, சிவனடியார்களின் மீது கொள்ளும் பாசம்தான், அதாவது சிவனடியார் பற்றுத்தான் மேலானது. இப்பற்றுக் கொண்ட ஒருவர் தம் குழந்தையை

யும் கொல்லலாம்; அது கொலையாகாது. அதாவது பஞ்சமா பாதகங்கள் என்று சமுதாய மதிப்பில் இழிந்ததாகக் கருதப்படுவனவற்றுள் ஒன்ருக ஆகாது. அதுவும் பக்தியாகவே மதிக்கப்படும் என்ற இக்கருத்துக்களை சைவசமயத்தார் பிரச்சாரம் செய்வதற்காகவே சிறுத் தொண்டர் வரலாறு சேக்கிழாராலும் அவர் போன்ருேராலும் எடுத்தியம்பப்பட்டுள்ளது என்று அறிகிருேம்.

குறிப்புகள்

1 தகவல் உதவியது பேராசிரியர் நா. வா.

2 தருததொண்டர் புராணம், திருப்பனந்தாள் வெளியீடு, பாடல் 15, ப. 574.

3 திருததொண்டர், புராணம் சி. கே. சுப்பிரமணிய முதலியார் உரை (ஆரும் பகுதி) ப. 586.

4 தகவல் உதவியது பேராசிரியர் நா. வா.

5 திருத்தொண்டர் புராணம், சி. கே. எஸ். உரை (ஆரும் பகுதி) பக். 636-638.

6 புறநானூறு 188.

7 திருஞானசம்பந்தர் தேவாரம், திருப்பனந்தாள், வெளியீடு, ப. 421.

8 ,, பக். 421-422.

9 திருவாசகம், ஞானசம்பந்தர் பதிப்பகம், தருமபுரம் பாடல் 218,

10 ,, திருச்சதகம் பாடல் 37, 41, 43,

11 கலிங்கத்துப் பரணி, காடுபாடியது 13-15

12 தகவல் உதவியது பேராசிரியர். நா. வா.

13 ஆராய்ச்சி. மலர் 3 இதழ் 3, ப. 277.

14 ,, ,, ,, ப. 285.

15 க. கைலாசபதி, பழந்தமிழர் வாழ்வும் வழிபாடும்.

16 நினைவுபடுத்துதல் பேராசிரியர் நா. வா.

17 திருநாவுக்கரசர் தேவாரம், பொதுத்திருத் தாண்டகம், ப 494

18 மேற்கோள் உதவியது, கலாநிதி, க. கைலாசபதி, பழந்தமிழர் வாழ்வும் வழிபாடும், ப. 114.

19 தகவல் உதவியது பேராசிரியர் நா. வா.

தமிழ் எழுத்துக்கள்

அன்றும் நாளையும்

கப்பனடிப்பொடி சா. கணேசன்

கல்வெட்டுக்களில் காலபோர்கிற்கேற்ற படி பலவகை எழுத்துக்கள் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன. தமிழையே நான்கு, ஐந்து வகையாக தமிழகத்தின் வெவ்வேறு பகுதிகளிலும் வெவ்வேறு காலங்களிலும் எழுதியுள்ளார்கள். இவை எவ்வெந் நூற்றுண்டுகளில் வழங்கி வந்தன என்று தொல் பொருள் இயலார் ஆராய்ந்து கண்டுபிடித்துள்ளார்கள். தற்காலப் பண்பாட்டிற்கு எவ்விதமான எழுத்துக்கள் தேவை, அச்சுக்கும் தட்டச்சுக்கும் தேவையான எழுத்து மாற்றங்கள் எவை என்பதை இக்கட்டுரை சிந்திக்கத் தூண்டுகிறது பத்து ஆண்டுகளுக்கு முன் கம்பனடிப்பொடி சா. கணேசன் எழுதிய கட்டுரையை அவர்கள் அனுப்பி வைத்துள்ளார்கள். மகிழ்ச்சியோடு வெளியிடுகிறோம்.

—நா. வா.

தமிழ் எழுத்தக்களைப் பற்றி சிறந்த ஆராய்ச்சிகள் சமீபகாலமாக நடைபெற்று வருகின்றன. தமிழ் எழுத்துக்கள் என்று நான் இங்கே சொல்வது பிராம்மி, தமிழ்-பிராம்மி என்றெல்லாம் கூறுகிறார்களே அதைத்தான்.

கி. பி. 1903-இல் திரு. வெங்கோபராவ் முதன் முதலில் மதுரை மாவட்டம் கீழ் வளைவு என்ற இடத்தில் காணப்படும் இவ் வெழுத்தை வெளியுலகுக்கு அறிமுகப் படுத்தினார். அதன் பிறகு 1906—இல் திரு. கெமைடு (Mr. Camide) திருநெல்வேலி மாவட்டம் மறுகால்தலையில் உள்ள மற்றொரு கல் வெட்டை வெளிப்படுத்தினார். அவற்றைத் தொடர்ந்து திருவாளர்கள் எச். கிருஷ்ண சாஸ்திரியும். கே. வி. சுப்பிரமணிய அய்ய ரும் ஆனைமலை, அழகர்மலை, மேட்டுப்பட்டி, முத்துப்பட்டி, சித்தன்னவாசல் முதலிய இடங்களில் பல கல்வெட்டுக்களைத் தேடிக் கண்டு வெளிப்படுத்தினர். இதற்குப் பின்னர் திருச்சி, மாமண்டூர் முதலிய இடங்களிலும் இவ்வகைக் கல்வெட்டுக்கள் இருப்பவை வெளியாயின.

பல்லவர் வரலாற்றுத் துறையில் அரும் பணியாற்றிய ஜொவா துபரேல் (Joveau Dubreuil) பாண்டிச்சேரிக்கு அருகில் அரிக் கன் மேடு என இன்று வழங்குகின்ற அருகல் மேட்டில் இவ்வெழுத்துக்களுடன் கூடிய பானை ஓடுகளைக் கண்டெடுத்தார். அதே இடத்தில் மத்திய அரசின் தொல்பொருள் துறை வல்லுநர் டாக்டர் வீலர் (Dr. Mortimer Wheeler) தலைமையில் அகழ்வாராய்ச்சி நடந்தபோது அவ்வகை எழுத்துக்கள் பொறித்த பானைகள் பல கிடைத்தன.

அதன் பிறகு ஈரோடு வட்டத்தில் உள்ள அரச்சலூர் என இன்று வழங்கும் அறச் சாலையூர் மலையில் உள்ள ஒரு கல்வெட்டை புலவர் இராசு கண்டு வெளிப்படுத்தினார். அதற்குப் பின்னர் அளகறையிலும், உறையூரி லும் திரு. டி வி. மகாலிங்கம் தலைமையில் சென்னைப் பல்கலைக் கழகம் அகழ்வாராய்ச்சி நடத்திய போது, அவ்வகைப் பானை ஓடுகள் சில கிடைத்தன. 1966—இல் திரு. ஐ மகா தேவன் மணிவாசகப் பெருமான் பிறந்த ஊரான திருவாதவூரில் மற்றொரு கல்வெட் டைக் கண்டு வெளிப்படுத்தினார்.

மொழியும் எழுத்தும்

தொடக்கத்தில் இக்கல்வெட்டுக்களை ஆராய்ந்த அறிஞர்கள் ''என்ன மொழி, என்ன லிபி[2] என்றே புரியவில்லை'' என்று மயங்கினர். பின்னர் இது பிராம்மி எழுத்தென உணர்ந்தனர். படிப்பதில் பல்வேறு சங்கடங் கள் ஏற்பட்டன என்றாலும் எப்படியோ ஒரு

வாருக பொருள் விளக்கம் தர முயன் றனர்.

'இவை அனைத்தும் தமிழ்மொழி எழுத் துக்களே! தமிழ் மொழிக்குரிய சிறப்பெழுத் துக்களான ழ, ள, ற, ன ஆகியவை இக்கல் வெட்டுக்களில் காணப்படுகின்றன'' என்று விளக்கம் கூறிச் சில கல்வெட்டுக்களைப் படித் துக் காட்டிய பெருமை திரு. கே. வி. சுப்பிர மணிய ஐயரையே சாரும். இப்பணியால் திரு. சுப்பிரமணிய ஐயர் 1924-ம் ஆண்டில் தமிழ் மொழிக்கும் தமிழக வரலாற்றிற்கும் செய்த தொண்டு அற்ப சொற்பம் அல்ல. பழுத்த பழமாக கோயம்பத்தூரில் வாழ்ந்து வரும் இப்பெரியார்க்கு தமிழர்கள் பெரிதும் கடமைப்பட்டிருக்கிறார்கள்.

கல்வெட்டு ஆராய்ச்சியாளர்கள்

இக்கல் வெட்டுக்களை ஆராய்ந்தவர் களைப் பற்றி எண்ணும்போது திரு. பிரின்ஸெப் (J. Princep) நம் கருத்தில் முதலிடம் பெற வேண்டியவராகிறார். அசோகனது கல் வெட்டுக்களை ஆராய்ந்து ஒவ்வோர் எழுத் துக்கும் ஒலி நிர்ணயம் செய்த பெருமை பிரின்ஸெப்பிற்கே உரியது. அந்த நெறியிலே சென்று சிறந்த தொண்டாற்றிய மேதை டியூலர் (Her. Van. G Buhler) நம் மனத்தில் நிரந்தர இடம் பெறக் கூடியவர். ஆந்திரா நாட்டில் உள்ள பட்டிப்புரோலுவில் கிடைத்த கல்வெட்டுக்களைச் சிறப்பாக இவர் ஆராய்ந்துள்ளார். இவர் நெறி தமிழகப் பண்டைக் கல்வெட்டுக்களைப் படிப்பதற்கும் பேருதவி புரிந்திருக்கிறது.

''சங்ககால மன்னர்கள் கல்வெட்டுக் களில் காணப்படுகின்றனரா?'' என்ற கேள் விக்கு ''ஆம்'' என முதன்முதலாக விடை தந்தவர் திரு. ஐ. மகாதேவன். ''புகழூரிலும், மாங்குளத்திலும் முறையே சேர மன்னர் களும், பாண்டிய மன்னர்களும் குறிக்கப்படு கின்றனர்'' என்று கல்வெட்டிற்கும் சங்க இலக்கியத்திற்கும் உள்ள ஒரு தொடர்பை திரு. மகாதேவன் புலப்படுத்தினார். பெரு வாரியான பண்டைத் தமிழ்க் கல்வெட்டுக் களை திரு. மகாதேவன் பொருள் விளக்க வெளிப்படுத்தியுள்ளார். ஒரு சில இடங் களில் எழுத்துக்களிலும் சொற்களிலும் கருத்து வேற்றுமை இருந்தாலும் மொத்தத் தில எல்லாக் கல்வெட்டுக்களுமே திரு. மகா தேவன் முறையால் பொருள்பட வாசிக்க முடிகிறது என்பதற்கு ஐயமில்லை.

எழுத்தின் வகைகள்

இவ்வகை எழுத்துக்கள் பெரும்பாலும் சமணப் பெரியார்களுக்கு ஏற்படுத்திய படுக் கைகளையே குறிக்கின்றன. ''அந்தக் குகைத் தளங்கள் சமணர்களது இருக்கைகள் தாமா, அன்றிப் பவுத்தர்களது இருக்கைகளா?'' எனக் கேட்போரும் உண்டு. என் கருத்து மிக மிகப் பெரும்பாலான தளங்கள் சமண முனிவர் இருக்கைகளே! அபூர்வமாக ஒன் றிரண்டு பவுத்தர்கள் தங்கிய இடமாகவும் இருக்கலாம். அந்த விவாதம் இங்கே இப் பொழுது வேண்டாம். இந்த எழுத்துக்களை இதுகாறும் ஆராய்ந்த முனை வோர் 'தமிழகத்தில் உள்ள பிராம்மி எழுத் துக்கள்' என்றே குறிப்பிட்டனர். திரு. ஐ. மகாதேவன் இவ்வெழுத்தை 'தமிழ் பிராம்மி' எனக் குறிக்கிறார்.

'பிராம்மி' என்ற சொல் பிராகிருத மொழிவழி வந்த சமஸ்கிருதச் சொல். 'பிராம்ம' என்ற சொல்லுக்கு வரிவடிவம் (Script) என்றே பொருள். எனவே, தமிழ்—பிராம்மி என்றால் தமிழ் எழுத்து என்று தானே பொருள்படும்.

அசோகன் கல்வெட்டுக்கள் அனைத்தும் இருவேறு எழுத்துக்களில் உள்ளன. பொது வாக அவற்றை 'தம்மலிபி' என்றாலும், 'பிராம்மி', 'கரோஷ்டி' என இருவகையாகப் படுத்தப் படுவதை நாம் மனதில் கொள்ள வேண்டும். சமவயங்க சுத்த என்ற சமண நூலும் லலித விஸ்தாரம் என்னும் பவுத்த நூலும் அவ்வெழுத்துக்களை பிராம்மி கரோஷ்டி எனப் பெயர் கூறுகின்றன. இரண் டுமே பழைய நூல்கள் என்றாலும் சமவயங் க சுத்த இரண்டிலும் முந்தியதாகும். சமண சூத்திரத்தில் 18 வித எழுத்துக்கள் குறிக் கப்படுகின்றன. அதிலிருந்து அக்காலத்தில்

பதினெட்டுவித எழுத்துக்களும் நடைமுறையில் வழக்கில் இருந்தன என்று கருதுதலே தகும்.

தாமிழி

இதுவரை கிடைத்துள்ள கல் வெட்டுக்களைப் பார்த்தால் பிராம்மி கரோஷ்டி என்னும் இரண்டும் அல்லாமல் வேறு எழுத்துக்கள், அல்லது முறைகள் உள்ளதை அறியலாம். பட்டிப்புரோலு எழுத்துக்கும் தமிழக எழுத்துக்கும் சில வேறுபாடுகளுடன் கூடிய ஒருவித ஒற்றுமை காணக்கிடக்கிறது. பட்டிப்புரோலு எழுத்து பழந்தமிழ் எழுத்தின் கால்வழி என்றே கருதுகிறேன், அவ்வெழுத்தைப் போலவே பட்டிப்புரோலு எழுத்துக்களின் உருவம் காணப்படுகிறது. ஆனால் 'ம' என்ற உயிர் மெய் எழுத்து தலைகீழாகக் காணப்படுகிறது. 'ஆ' உயிரேற்ற உயிர் மெய் நெடில் எழுத்துக்களும் சிறிது வேறுபட்டுக் காணப்படுகின்றன. இவற்றையெல்லாம் கூர்ந்து ஆராயும் போது பிராம்மி கரோஷ்டி, அல்லாமல் இந்தியாவில் முற்காலத்தில் வேறுவகை எழுத்துக்கள் இருந்தமை புலப்படும். எனவே தமிழகத்தில் அந்நாளில் வழக்கிலிருந்த எழுத்தை "பிராம்மி" எனப்பெயர் கூறுவது சரியன்று, தவறு. சமண நூல்களில் காணப்படுவது போல அதை 'தாமிழி' எனக்கூறுவதுதான் பொருத்தமானது என்பது திரு. இரா. நாகசாமியின் கருத்து. அதை நான் முற்றிலும் உடன்படுகிறேன்.

தாமிழி என்பதை பவுத்த நூல்கள் 'த்ராமிளி' எனக் குறிக்கும். இதைத் 'த்ராவிடி' எனவும் சிலர் குறிப்பர். திராவிட தேயத்தில் வழங்கியது என்ற பொருளில் த்ராவிடி எனக் கூறினர் எனக் கொள்ளலாம். இங்கே நாம் பிறிதொன்றையும் புலப்படுத்திக் கொள்ள வேண்டும்.

பிராகிருதமும் தமிழும்

நாம் சிறப்பாக, தமிழ், தெலுங்கு, கன்னடம், மலையாளம் ஆகிய நான்கையும் சேர்த்தே திராவிடம் எனக் குறிக்கிறோம். கல்வெட்டு ஆராய்ச்சியிலிருந்து ஒரு பேருண்மை நமக்குப் புலப்படுகிறது. கி.பி. 4-ம் நூற்றாண்டை ஒட்டியே கன்னடமும் தெலுங்கும் வளரத் தொடங்கின. அதற்கு முன்னர் அவ்விரு மாநிலங்களிலும் பிராகிருதமே பெரு வழக்கிலிருந்திருக்கிறது என்பது கல்வெட்டுக்களால் புலனாகிறது. காலப்போக்கில் இப்பிராகிருத மொழியே நிலப்பகுதிக் கேற்ப ஹளே கன்னடமாகவும், தெலுங்காகவும் பரிணமித்தது என்று கொள்ள வேண்டியிருக்கிறது. மொழியில் உள்ள சொற்களை ஆயுபபோது தமிழ் மொழிச் சொற்கள் தேய்ந்தும், சிதைந்தும் எண்ணற்றவை அவ்விரு மொழிகளுள்ளும் காணக் கிடக்கின்றன. தமிழ் உறவை விட்டுப் பிராகிருதத் தொடர்பைக் கொண்டனர் என்றும் கொள்ளலாம். அம்மாநிலங்களின் தென் பகுதியில் தமிழ்ச் சொற்களின் தொடர்பு பெருகிக் காணப்படுகிறது. தெற்கிலிருந்து வடக்கிலும் மேற்கிலும் செல்லச் செல்ல தமிழ்ச் சொல் அருகி வருகிறது, மகாராஷ்டிரம், ஒரிஸ்ஸா மாநிலங்களை ஒட்டிய பகுதிகளில் அம்மொழிச் சொற்களின் எண்ணிக்கை பெருகிக் காணப்படுகிறது.

தென்பகுதியில் மலையாளம் கி.பி. 9-ஆம் நூற்றாண்டிற்குப் பின்னர்தான் தனிமொழியாக இயங்கத் தொடங்கிற்று என்ற உண்மையைக் கல்வெட்டுக்களும் உணர்த்துகின்றன.

இவற்றையெல்லாம் நாம் ஆய்ந்து, நுணுகி ஆயும்போது கிறிஸ்து பிறப்பதற்கு முன்பு கிறிஸ்து பிறந்த முன்னூறு ஆண்டுகள் வரையும் இந்தியாவில் வழங்கிய மொழிகள் இரண்டே என்னும் முடிவுக்கே வரவேண்டியவர்களாக உள்ளோம், அவை பிராகிருதமும தமிழுமே என்பது கி. பி. இரண்டாம் நூற்றாண்டில் வெளியான சாதவாகனர்களின் நாணயங்களில் ஒரு புறம் பிராகிருதமும், மறுபுறம் தமிழும் இருப்பதிலிருந்து நன்கு உணரலாம்.

தமிழ் திராவிடமானது

வடமொழி—தென் தமிழ் என்ற இரு மொழிப் பெயரே பல நூல்களில் காணப்படு கின்றமை இக்கருத்தை வலியுறுத்துவதாகும்.

இந்தியாவின் வடபகுதி மிகப்பரந்த நிலமாதலால் பிராகிருதம், அவ்வப் பகுதி களுக்கும் ஏற்ப, 'சௌரசேனி' (பாஞ்சாலி) 'மாகதி', 'மைதிலி' 'அவந்தி' 'மகாராஷ்ட்ரி' போன்ற வெவ்வேறு பெயர்களுடனும் ஒரு சில வேற்றுமைகளுடனும் பரிணமித்தது. பின்னர் காலப் போக்கில் அது தன்னைத் தானே வளர்த்துக் கொண்டு பல தனிமொழி களாக ஆயிற்று.

தமிழ் நாட்டில் தமிழ் சிறந்து விளங் கிற்று. முடிவேந்தரும் குறுநில மன்னரும் கழகங்கள் வைத்து மொழிவளர, கலைவளர, அரும்பணியாற்றினர். சமண முனிவர்கள் ஆற்றிய பணி ஒப்பற்றது. தமிழகம் பல மாநிலங்களாகப் பிரிந்திருந்தது. நிலத்திற் கேற்ப அக்காலத்திலேயே சிற்சில வேறுபாடு கள் காணப்பட்டன.

தமிழ் நாட்டிற்கு வடக்கே வாழ்ந்தவர் கள் . நம் மொழியை தமிழகம் என வழங் கினர். பிராகிருத மொழியில் 'ழ்' இன்மை யால் தாமிளம் எனக் குறிக்கலாயினர். இதுவே பின்னர் த்ராவிடம் எனரும் இன்று திராவிடம் எனத் திரிந்தது. அதை நாம தவறெனல் கூடாது. அது அவர்கள் மொழி நிலை. அவரவரும் தத்தம் மொழி மரபுக் கேற்பவே சொற்களை வழங்க வேண்டும்.

வடசொல் கிளவி வடஎழுத்து ஒரீஇ
எழுத்தொடு புணர்ந்த சொல்லா கும்மே"

(தொல்—சொல் 9—5)

என்ற விதிக்கேற்ப லஷ்மணன் என்ற சொல்லை இலக்குவன் என்று கம்பன் தானும் கையாளவில்லையா? ஆதலால் அக்காலத்தில் திராவிடம் என்பது தமிழையே குறித்தது.

சங்ககாலம் என்பது ஏறக்குறைய கிறிஸ் தவ சகாப்தத்தின் தொடக்கம் வரை நிலவிய காலம் எனலாம். அக்காலத்தே நாகரிகம் இரண்டே. ஒன்று பிராகிருத நாக ரிகம் மற்றது தமிழ் நாகரிகம். எனவே, அக் காலத்தின் தமிழ் மொழியை எழுதப் பயன் படுத்திய வரிவடிவை தாமிழி என வடபுலத் தார் குறித்து சரியே!

தாமிழியே தாய்

உண்மையாகச் சொல்ல வேண்டுமானால் அந்தக் காலத்து எழுத்தையும் நான் தமிழ் என்றே இங்கு குறிப்பிட வேண்டும். தமிழ் என நான் சொல்வேனானால் பலருக்கும் இன் றுள்ள தமிழ் வரிவடிவமே அகத்தில் காட்சி அளிக்கும். தாமிழி எனும் அவ்வரி வடிவமே பல்வேறு மொழி வரிவடிவத்திற்கும் அடிப் படையாக நின்று உதவியது என்பது என் கருத்து. புதிது புதிதாகக் கண்டு பிடிக்கப் படும் கல்வெட்டுக்கள் என் கருத்துக்கு அரண் செய்கின்றன. அவற்றையெல்லாம் ஈண்டு விரிக்க இயலாதன்றோ?

கி. பி. ஆறும் நூற்றாண்டிலிருந்து தமிழ் மொழியை எழுத இருவித எழுத்துக்கள் பயன்படுத்தப் பட்டிருக்கின்றன. ஒன்றைத் தமிழ் என்றும் மற்றதை வட்டெழுத்து என்றும் கூறுவர். அந்த காலத்தில் தமி ழகத்தில் சமஸ்கிருதத்தை எழுத நம்மவர் தமிழோடு இயைந்த ஒரு தோற்றத்துடன் ஒருவித எழுத்தை உண்டாக்கிக் கொண் டனர். அதைக் கிரந்த எழுத்து என்றனர். இந்த மூவகை எழுத்துக்களும் பண்டைய தாமிழியிலிருந்தே தோன்றின. இங்ஙனம் பலவற்றிற்குத் தாய் எழுத்தாக விளங்கும் அந்தப் பழம் பெருமை மிக்க, உலகறி பெயரான தாமிழி என்றே நாமும் குறிப்பது பொருந்தும் என்றே கருதுகின்றேன்.

தொல்காப்பியம் கூறுவது

இன்று நமக்குக் கிடைக்கிற முழுமை யான இலக்கணங்களுக்குள்ளே காலத்தால் பழமையானது தொல்காப்பியமே. அதுவே முதல் நூல் என நயப்பாரும் உண்டு. நிச்சயமாக அது முதல் நூல் அல்ல. அதற்கு முன்னர் தோன்றிய இலக்கண நூல்கள் தமிழ் மொழியில் பல இருந்திருக்கின் றன. தொல்காப்பியத்தை யன்றிக் கற்

போரும், பார்ப்போரும் என் கருத்தை உடன்படவே செய்வர்.

மல்குநீர் வரைப்பின் ஐந்திரம் நிறைந்த
தொல்காப்பியன் எனத்தன் பெயர்தோற்றி
பல்புகழ் நிறுத்த படிமையோன்,
செந்தமிழ் இயற்கை சிவணிய நிலத்தொடு
முந்துநூல் கண்டு முறைப்பட எண்ணி
எழுத்தும் சொல்லும் பொருளும் நாடி
புலம தொகுத்தோனே

என்று பனம்பாரனார் சொன்ன பாயிரத்தாலும், நூலுள் ஆங்காங்கே 'என்மனார் புலவர், என மொழிப, என்ப, எனச் சொல்லினர் என்றெல்லாம் தொல்காப்பியனே கூறுவதாலும் தொல்காப்பியத்திற்கு முன்னே பல நூல்கள் தமிழ் மொழியில் இருந்தன என்பது ஐயத்திற்கு இடமில்லா ஒன்று.

அ முதல் ஔகார இறுவாய் பன்னீர்
எழுத்தும் உயிர் என மொழிப

அ இ உ எ ஒ என்னும் அப்பால்
ஐந்தும் ஓர் அளபு இசைக்கும்
குற்றெழுத்து என்ப

ஆ ஈ ஊ ஏ ஐ ஔ என்னும்
அப்பால் ஏழும் ஈர் அளபு இசைக்கும்
நெட்டெழுத்து என்ப

என்பன தொல்காப்பியச் சூத்திரங்கள். எனவே உயிர் பன்னிரெண்டு; அவற்றுள் குறில் ஐந்து; நெடில் ஏழு என்ற வரையறை தொல்காப்பியர்க்கு முன்னமேயே (எத்தனைக் காலத்திற்கு முன்னர் என்பது இன்று ணர்ந்து உரைக்கு மாறில்லை) ஏற்பட்டு விட்டதெனக் கொள்ள வேண்டும். என்ன தான் குறைத்து மதிப்பிட்டாலும் தொல்காப்பியனுக்கு ஒரு நூற்றுண்டாவது முற்பட்ட காலத்திலேயே அவ்வரையறை ஏற்பட்டுவிட்டது என்று கொள்வதே சரியாகும்.

இங்கே இரண்டு எழுத்துக்களைப் பற்றியே குறிப்பாக நாம் கவனிக்க வேண்டும். ஐ, ஔ இரண்டும் உயிர் எழுத்துக்கள் தாமா? அவை பிற எழுத்தின் உதவி இன்றித் தாமே ஒலிக்க வல்லனவா? இல்லை என்றே கூற வேண்டும் அ இ ஐ என்றும் அ ஊ ஔ என்றும் முன்னையோர் அமைத்திருக்கிறார்கள், பின்னர் ஒலிக்கு ஏற்ப அய், ஐ என்றும் அவ், ஔ என்றும் கொண்டிருக்கிறார்கள். ஐ என்பது ஒரு கூட்டெழுத்து. மேற்பகுதி அ'வையும் கீழ்ப் பகுதி 'ய' வையும் கொண்டு அமைக்கப்பட்டது இப்படியே தான் 'ஔ'வும். அ ஊ, ஔ ஆயிற்று. அ உ, ஒ ஆவதை நன்கறிவோம். 'ஊ'வில் எஞ்சியுள்ள 'ள' 'ஒ' வுடன் கூடி 'ஔ' ஆயிற்று. இங்ஙனம் தமிழ் எழுத்துப்படி வளர்ச்சியை (Evolution of Tamil Script) முறையாக ஆய்வோமானுல் இவ்வுண்மை தெளிவாகப் புலப்படும்.

இங்கே நாம் மற்றொன்றையும் சிந்திக்கக் கடமைப் பட்டிருக்கிறோம். தமிழ் மொழி உயிர் எழுத்துக்களில் குறில் ஐந்து, நெடில் ஏழு. ஆ ஈ ஊ ஏ ஓ ஆகிய ஐந்திற்கும் குறில் உண்டு. ஐ ஔ இரண்டும் குறிலற்ற நெடிலாகவே துலங்குகின்றன. இது இயல்பாகுமா? சரியா? என்பதையும் விருப்பு வெறுப்பு அற்று சிந்திக்க வேண்டும்.

'தாமிழி' எழுத்துக்களில் எங்கும் ஐ, ஔ ஆகிய ஈரெழுத்துக்களும் காணப்படவில்லை. அவை இரண்டும் இல்லாவிட்டால் தமிழ் எழுதுவது, அச்சுக் கோப்பது, தட்டெழுத்து அடிப்பது போன்றனவற்றில் விளைகிற எத்தனையோ சங்கடங்கள் அற்றுப் போகும். இல்லையா?

மேலும் தாமிழிக் கல்வெட்டில் மெய்யைக் குறிக்க புள்ளியே இல்லை. தொல்காப்பியன் காலத்தில்தான் மெய் எழுத்தை உணர்த்த புள்ளி வைக்கலாயினர் எனக் கருத வேண்டியிருக்கிறது. தொல்காப்பியனே இவ்வழி வகுத்தவன் என்றும் கருதலாம். "மெய்யின் இயற்கை புள்ளியொடு நிலையல்'' என்பது தொல்காப்பியச் சூத்திரம். 'என்ப' 'என்மனார்' என்றேதும் கூறுமையிலேயே அங்ஙனம் ஊகிக்க இடம் தருகிறது. எழுத்தின் தலையில் புள்ளி வைத்தலால் இன்று ஏற்படுகிற பல்வேறு நஷ்டங்களை நாம் சிந்தித்துப் பார்க்க வேண்டும்.

இப்படியெல்லாம் கூறுவதனாலே தொல்காப்பியனை நான் குறைத்துக் கூறுவதாக எவரும் கருதி விடக் கூடாது என்று வேண்டிக் கொள்ளுகிறேன். தொல்காப்பியனை மதிப்பதிலே யான் எவருக்கும் இம்மியும்

குறைந்தவனல்லன். அன்றைக்கு வகுத்த யாவும் இன்றைக்கும், என்றைக்கும் அப்படியே பொருந்தும் எனக் கொள்ளல் நன்றன்று; திருத்த வேண்டியவற்றைத் திருத்த அஞ்சினாலும், அயர்ந்தாலும் வளர்ச்சி தடைப்படும் என்று நம்புகிறவன் அதனால்தான் என் கருத்தை இங்கே புலப்படுத்த முன்வந்தேன்.

முதலில் 'தாமிழி' கல்வெட்டுக்களில் காணப்படும் எழுத்தை ஒன்றாக நோக்க வேண்டும். தாமிழி எழுத்துக்கள் செம்மையாகவும் ஒரு படித்ததாகவும், ஒலிக் குறியீடுகளில் குழப்பம் விளைக்காமலும் இநப்பதை நன்கு உணர முடிகிறதல்லவா? அவை பின்னர் நாளாவட்டத்தில் எத்தனையோ மாற்றங்களை அடைந்தன. கி. பி. 40 -ம் ஆண்டை ஒட்டி வரிவடிவத்தில் பெருமாற்றம் பெற்றது.

பின்னர் ஓலையில் எழுத்தாணி கொண்டு எழுதத் தொடங்கிய காலத்தில் உயிர் எழுத்து மெய்யெழுத்துக்களுக்கு மட்டுமின்றி உயிர் மெய் எழுத்துக்களுக்கும் தனித்தனி வடிவம் அமைவது நன்றென அக்காலப் பெரியோர்கள் கருதி அங்ஙனமே அமைக்கவும் செய்தனர். அதை நாம் தவறெனல் தகாது. குறை காண முயல்வதும் அடுக்காது. அக்கால வசதிக்கும், தேவைக்கும் ஏற்ப அவர்கள் கொண்ட முடிவும், சென்ற வழியும் நன்றெனத் துணிவதே அறிவுடைமையாம்.

அப்படி. இடைக் காலப் பெரியோர்களால், செய்யப்பட்ட மாற்றம் காலப்போக்கில், இயல்பாகவே எப்படி எல்லாம் மாறி திருத்தமும் அழகும் பெற்று இன்றைய வடிவத்திற்கு வந்திருக்கிறது என்பதைக் காணும்போது வியப்பும் மகிழ்வும் அடைகிறோம். அந்த நிலை எல்லாவற்றையும் இங்கே காட்ட முடியாதாகையால் 'தாமிழி'யிலிருந்து தற்காலத்துத் தமிழ்வரை ஒரு ஏழு நிலைகளை மட்டும் காண்போம்.

சிந்தனைக்கு

இதன் பிறகு நாம் அவசரமோ, ஆத்திரமோ கொள்ளாமல் சிந்திப்போம். இன்று நாம் ஏடும் எழுத்தாணியும் கொண்டு வாழவில்லை. அச்சகத்தையும், தட்டெழுத்தையும் நம்பியே வாழ்கிறோம் என்றால், இல்லை என்பார் எவரேயுள்ளார். நம்முடைய இன்றைய எழுத்து முறையால் எழுத்தின் எண்ணிக்கை மிகுவதுடன் எழுத்தின் பருமன் குறைவதையும் நாம் அறிவோம். உயிர்மெய் எழுத்துக்களை எழுதும்போது, ஏற்படுகிற குழப்பங்களை எல்லாம் நாம் அலட்சியப் படுத்த முடியாது. ஒரு வகைக் கோடே ஒரு எழுத்தில் இணையும்போது 'ஆ' எனவும், மற்றொரு எழுத்தில் இணையும்போது 'உ' எனவும், பிறிதொரு எழுத்தில் இணையும்போது, 'ஊ' எனவும் ஒலி யூட்டுவதை சரி எனக் கொள்ளலாமா? ஞ, ளு, ஆ மூன்றெழுத்திலும் அடியிற் காணப்படும் அரைவட்டக் கோடு வெவ்வேறு ஒலிகளை ஊட்டுவதை அறிவோம். இப்படியே எங்கும், ஒரு ஒலிக்கே ஒரு குறி என்பதின்றி, குழம்பி நிற்பதை ஆ, உ, ஊ, ஐ ஆகிய உயிரேறிய மெய்யெழுத்துக்களில் நன்கு காணலாம். இவை போன்ற எத்தனை எத்தனையோ அமைப்புகளை நாம் மாற்றிக் கொள்ள வேண்டும்.

அப்படிச் செய்ய முன்வந்தால் கற்போருக்கும் எழுதுவோருக்கும் குழப்பங்கள் அகலும். எழுத்தும் ஒரு நெறியில் சீரான தோற்றமடையும். அச்சகங்களில் எழுத்தறைகள் பல அகன்று நெருக்கடி குறையும். பிழைகள் ஏற்படுவது தடைப்படும். ஒரே தட்டெழுத்துப் பொறியில் தமிழுடன் ஆங்கிலமும் அமைய வழி ஏற்படும்.

கருத்தரங்கு தேவை

தமிழ் எழுத்துக்கள் எப்படி அமையலாம் என்பதன்பட, தட்டெழுத்துப் பொறியில் அமைய வேண்டிய எழுத்துக்கள் விவரமும் கண்டிருக்கிறேன். இதுதான் சரி என்றோ, முடிந்த முடிபு என்றோ நான் கூறவில்லை; கூறவும் மாட்டேன். தமிழ்த் தாயார் நோற்ற மைந்தர்கள் காய்தல் உவத்தல் இன்றிச் சிந்தித்து ஒருமுடிவுக்கு வரவேண்டுகிறேன்.

இறுதியாக ஒரு வேண்டுகோள்: தமிழக அரசோ அன்றித் தமிழ்ப் பத்திரிகைகளோ இப்பணிக்கென ஒரு கருத்தரங்கை நடத்தலாம், நடத்த வேண்டும் என்று வேண்டிக் கொள்ளவும் செய்கிறேன் நம்பிக்கையோடு.

நம்பினோர் கெடுவதில்லை—இது
நான் மறைத் தீர்ப்பு என்றான் பாரதி.

தமிழில் பழமொழிகளும் புத்த ஜாதகக் கதைகளும்

பி. எல். சாமி

பழமொழிகள் நாட்டுப் பண்பாட்டின் படைப்புகள் அல்லது இலக்கியத்தில் வழங்கும் நாட்டுப் பண்பாட்டு அறிவுக்கூறுகள். உலக இலக்கியங்களில் இவற்றின் செல்வாக்கு மிகப்பெரிது. நமது இலக்கியங்களில், மக்களிடையே பரவவேண்டும் என்ற நோக்கம் உடைய நீதி, ஆசாரம், வழக்காறு முதலிய மதிப்புகள், பழமொழிகளாகவே உள்ளன.

ஜாதகக் கதைகள் எழுதப்படுமுன் வாய்மொழிக்கதைகளாக உருவம் பெற்றன. இவை புத்தர் மறைவுக்குச் சில நூற்றுண்டுகளுக்குப் பின்னர் எழுதப்பட்டன. புத்தரோடு தொடர்பில்லாத நாட்டுக் கதைகளும், நீதிக்கதைகளும், மஹாயான பௌத்தர்களால், புத்தருடைய முற்பிறப்புக் கதைகளாக உருமாற்றப்பட்டன. புத்தரைத் தெய்வீக அம்சமுடையவராகச் செய்த முயற்சிகளில் இந்த இணைப்பும் ஒன்று. ஆந்திரத்திலும், கர்னாடகத்திலும், தமிழ் நாட்டிலும் இம் முயற்சிகள் பரவின. ஜாதகக் கதைகள் நாட்டுக்கதைகளில் இருந்து தோன்றி, புத்தரோடு இணைக்கப்பட்டு ஜாதகக்கதைகளாயின. அதற்கு, மேல் மக்களிடையே அவை பரவின. நாட்டுப் பழமொழிகளோடு, நீதிவசனங்களும் கலந்து, புதிய பொருளில் இலக்கியங்களில் அவை புகுந்தன.

இந்தப் பண்பாட்டுச் செயல்பாட்டை பி. எல். சாமி இலக்கியத்தில் காணப்படும் பழமொழிகளையும், நாட்டுவழக்கில் உள்ள பழமொழிகளையும் ஒப்பிட்டு ஆராய்ந்து விளக்குகிறார்.

பி. எல். சாமி, I. A. S, புதுவையில் அரசு அலுவலில் இருக்கிறார். தமது நவீன, ஒப்பீட்டு ஆய்வுகளால் ஆராய்ச்சியின் கவனத்தை ஈர்த்தார். அவரது ஆய்வு எல்லை மிக விரிவானது, தமிழ் இலக்கியத்தின் கூறுகளை. சம்ஸ்கிருத, பாலி இலக்கியங்களின் கூறுகளோடு வரலாற்று உணர்ச்சியோடு ஒப்பிட்டு ஆய்வு செய்கிறார். தற்கால நாட்டுப் பண்பாட்டுச் செய்திகளையும் பண்டைய இலக்கியச் செய்திகளையும் ஒப்பிடடு ஆராய்கிறார். இவரது கட்டுரைகள் பல ஆராய்ச்சியில் வெளியாகியுள்ளன.

நா. வா.

தமிழிரிடையே வழங்கும் பலமொழிகள் புத்த ஜாதகக் கதைகளிலிருந்தும் பஞ்ச தந்திரம், தந்திர வாக்கியம் முதலிய நூல்களிலிருந்தும் வந்தவை என்பதைக் காணலாம். பௌத்த ஜாதகக் கதைகள் பஞ்ச தந்திரத்திற்கும் தந்திர வாக்கியத்திற்கும் முற்பட்டது. பஞ்ச தந்திரம் மிகவும் புகழ்ப்பட்ட, பரப்பப்பட்ட நூலாயினும் பௌத்த ஜாதகக் கதைகளிலிருந்து பல கதைகளைப் பஞ்ச தந்திரம் எடுத்துக் கொண்டுள்ளது. புத்த ஜாதகக் கதைகள் தம்மபதம் என்ற பாலி நூலில் வழங்கியுள்ளது. பஞ்ச தந்திரக் கதைகள் 'கலீல தமன' என்றும் இரு நரிகளின் பெயரால் அரேபிய மொழியில் கி. பி. 9ம் நூற்றுண்டில் மொழி பெயர்க்கப்பட்டு மேல் நாட்டு மொழிகளில் பரவியது.

ஹெரொடோட்டஸ் (Herodotus) ஒரு கதையைப்பற்றி முன்னரே குறிப்பிட்டுள்ளான். அரேபிய மொழியிலிருந்து மேல் நாட்டிற்குப் பரவியபோது சாசர் (Chaucer) கதைகளும் ஆர்தர் அரசன் கதைகளும் (Arthur L gends) பொக்காசியோ கதைகளும், லா போன்டேன் கதைகளும் (La Fontaine) பஞ்ச தந்திரக் கதைகளைத் தழுவி சிலவற்றை எடுத்துக் கொண்டு மாற்றி எழுதப்பட்டவையாகும். ஈசாப்பின் கதைகளிலும் பஞ்ச தந்திரக் கதைகளில் பலவற்றை எடுத்துக்கொண்டதைக் காண

கிறோம். பௌத்த ஜாதகக் கதைகளில் பலவும் பழங் காலத்தில் பாமர மக்களிடையே வழங்கிய கதைகளைப் புத்தருடன் இணைத்துக் கற்பித்த கதைகள் என்று கோவெல் (E. B. Cowel) முதலிய அறிஞர்கள் கூறுவர். புத்த ஜாதகக் கதைகளில் சில சாஞ்சி, அமராவதி ஸ்தூபங்களில் கல்லில் பொறிக்கப்பட்டுள்ளன.

பாஹியான் (Fahian) என்ற சீன யாத்திரிகன் கி. பி. 400ம் ஆண்டு இலங்கை நாட்டிற்குச் சென்றபோது புத்த ஜாதகக் கதைகளைப் பற்றிய சித்திரங்களைக் கண்டதாக எழுதியுள்ளான். தமிழிலும் பௌத்த ஜாதகக் கதைகள் சங்க காலத்திலேயே வழங்கியிருக்கலாம்.

கூவமாக நஞ்சுண் டாஅங்கு
அஞ்சுவல் பெருமவென் னெஞ்சத் தானே
குறுந்தொகை—324

இரட்டையாக ஒட்டிப் பிறக்கும் இரு குழந்தைகளில் ஒரு குழந்தை நஞ்சை உட்கொண்டால் இன்னொரு குழந்தையும் சாகும் என்ற உவமை கூறப்பட்டுள்ளது. புத்த ஜாதகக் கதையிலும் பஞ்சதந்திரத்திலும் இரட்டையாக ஒட்டிப் பிறந்த பறவைகளில் ஒன்று மற்றொன்றுடன் முரணி நஞ்சை உண்டு இரண்டும் இறந்த கதை கூறப்பட்டுள்ளது. இந்தக் கதைபோன்றதே ஒட்டிப் பிறந்த இரட்டைக் குழந்தைகளில் ஒன்று நஞ்சை உண்டதாகக் கூறும் குறுந்தொகை உவமையாகும். பறவையினிடத்தில் குழந்தையைக் கூறியுள்ளனர். இவ்வாறு கதைகளில் மாற்றி அமைப்பது வரலாற்றில் இயற்கையானதாகும்.

பாலிமொழியில் காணப்படும் புத்த ஜாதகக் கதைகள் எல்லாம் 'பச்சு பண்ணவத்து' (Story of the present) என்று அழைக்கப்படுவதைக் காணலாம். இக் கதைகள் உரைநடையிலிருந்தாலும் கதைகளில் காணப்படும் உண்மையும் கதைச் சுருக்கமும் பழமொழி போலவும் பாட்டாகவும் கூறப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம். 'பண்ணவத்து' என்பதையே தொல்காப்பியத்தில் பண்ணத்தி என்று குறிப்பிட்டிருப்பதைக் காணலாம். பேராசிரியர் வையாபுரிப் பிள்ளை ப்ரக்ருப்தி' என்ற சொல்லின் பாகதச் சிதைவே பண்ணத்தியென்றும் அதைச் சமணர் வழங்கினர் என்றும் கூறி தொல்காப்பியர் சமணர் என்றார். இதைப்பல புலவர்கள் மறுத்தனர். ஆனால் தொல்காப்பியர் கூறிய பண்ணத்தி கதைகலந்ததொரு செய்யுள் வகையே என்பதில் ஐயமில்லை. ஏனென்றால் தொல்காப்பியர் 478ம் சூத்திரத்தில் பிசிநிலை வகை என்ற செய்யுள் வகையைக் கூறினர். பிசி என்பது இன்று விடுகதை, புதிர், வெடி என்று மக்களிடையே வழங்கும் வழக்குகளைக் குறிக்கும். உவமையைப் பயன்படுத்தி முடிவைக் கண்டு பிடிக்கும் விளையாட்டு வழக்குகள் பிசி எனப்படும். 479ம் சூத்திரத்தில் தொல்காப்பியர் முதுமொழி என்று குறிப்பிடுவது பழமொழியாகும். இது முதசொல் என்று இன்றும் மலையாளத்தில் வழங்குகின்றது. அதற்கு அடுத்து 480ம் சூத்திரத்தில் மந்திரத்தைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். அதற்கும் பிறகு குறிப்புமொழி என்ற மறைவான வசைமொழியைக் கூறினர். 482ம் சூத்திரத்தில் தொல்காப்பியர்,

பாட்டிடைக் கலந்த பொருள வாகிப்
பாட்டின் இயல பண்ணத்திய்யே

என்று பண்ணத்தியின் இலக்கணத்தைக் கூறியுள்ளார். இளம்பூரணர் இதைப் பாட்டிசைம் என்று கருதினர். ஆனால் பேராசிரியர் "மெய்வழக்கல்லாத புறவழக்கினைப் பண்ணத்தி என்ப, இது எழுதும் பயிற்சி இல்லாத புற உறுப்புப் பொருள்களைச் பண்ணத்தி என்பது, அவையாவன நாடகப் செய்யுளாகிய பாட்டும் மடையும் வஞ்சிப் பாட்டும் போதிரப் பாட்டும் கடகண்டும் முதலாயின" என்று கூறினர். பேராசிரியர் கூறிய உரையே ஓரளவு பொருத்தமானது.

புத்த ஜாதகக் கதைக் கூறுகளை குறிப்பிட்டுள்ளது. உண்மையான வழக்கற்றவை என்றதாலும் புறவழக்கு என்றதாலும் இதில் புனைக் கதைகளைக் குறிப்பதாகத் தெரிகின்றது. எழுதும் பயிற்சி இல்லாத என்பதால் வாய்மொழியாக வழங்கியது தெரிகின்றது. பாமரர் வாயில் தொன்று தொட்டு வழங்கிய கதைகளைக் குறித்ததாகத் தெரிகின்றது நாடகச் செய்யுள், பாட்டும் மடையும்,

வஞ்சிப்பாட்டும் மோதிரப்பாட்டும் கடகண்டும் முதலியவை பண்ணத்திக்கு எடுத்துக் காட்டாகக் கூறப்படுவதால் இவைகள் நாட்டுப் பண்பாட்டு கதைகளடங்கிய பாட்டுகள் என்பது தெளிவாகின்றது. நாடகம் கூத்து போன்றது. வஞ்சிப்பாட்டு படகில் போவோர் பாடும் நாட்டுப் பாடல் வகை. இதில் கதை கலந்ததை வஞ்சிப்பாட்டு என்றனர். மோதிரப்பாட்டும் கடகண்டும் நாட்டுப் பாடல்கள் என்பது தெரிகின்றது.

பண்ணத்தி என்பது நாட்டுப் பாடல் தன்மையுடையதென்பது இதை அடுத்துக் கூறிய தொல்காப்பியச் சூத்திரத்தில் இருந்து தெளிவாகத் தெரிகின்றது.

அதுவே தானே பிசியொடு மானும்

சூத்திரம் 483

இந்தச் சூத்திரத்தில் பண்ணத்தி என்பது பிசியைப் போல இருக்கும் என்பதால் விடுகதைகள்போல பண்ணத்தியும் கதையென்றே தெளியப்படுகின்றது. பேராசிரியர் செவிலிக்குரித்தென்று கூறியுள்ளார். செவிலித்தாய் குழந்தைகளுக்குச் சொல்லும் கதையாக இதையும் கொண்டுள்ளார்.

நரை விராவுற்ற நறுமென் கூந்தல்
செம்முகச் செவிலியர்
கைமிக குழீஇ குறிபவும் நெடியவும்
உரைபல பயிற்றி

நெடுநல்வாடை 152-3

சங்க கால நூலான நெடுநல்வாடையில் செவிலித்தாய் சிறியகதைகளையும் நெடிய கதைகளையும் உரைநடையில் குழந்தைகளுக்குச் சொன்னாள் என்று கூறியிருப்பதைக் கவனிக்க வேண்டும். இங்கு பொருள் கூறிய நச்சினார்க் கினியர் தொடர் நிலையாய் ஒருவனுழையொருவன் கற்று வரலாற்று முறைமையால் வருகின்றது என்று கூறியுள்ளார்.

ஆதலின் பரம்பரையாக இக் கதைகள் சொல்லப்பட்டு வழங்கி வந்தன என்பது தெளிவாகின்றது. செவிலித்தாய் சொல்லும் நாட்டியல் கதைகளைப்பற்றியே தொல்காப்பியம் பொருளோடு புணராப் பொய்ம்மொழியானும், பொருளோடு புணர்ந்த நகைமொழியானும் என்று உரைநடைக் கதைகளைப்பற்றிக் கூறியுள்ளது. ஒரு யானையும் குருவியும் தம்முள் நட்பாகி இன்னவாறு செய்தன என்பது போன்றவை என்று பேராசிரியர் கூறியுள்ளார். அவர் காலத்தில் இருந்த சிறுகுர்இ, தந்திர வாக்கியம் என்ற நூல்களைக் கூறியுள்ளார்; நச்சினார்கினியர் யானையும் குதிரையும் நட்பானதாகக் கூறுய கதையைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். பேராசிரியர் தந்திர வாக்கியத்தைக் குறிப்பிட்டுள்ளது முக்கியமானது. அவர் காலத்தில் பஞ்சதந்திரம் போன்ற கதைகள் தாய்மார்களுக்குக் தெரிந்திருந்தது. அதுமட்டுமன்றி செவிலித் தாயர் புத்த ஜாதகக் கதைகளையும் தெரிந்திருந்து குழந்தைகளுக்குக் கூறினர். பண்ணத்தி என்பது பண்ணவத்து என்ற புத்த ஜாதகக் கதைகளின் பெயரின் மாற்றமே என்பதில் ஐயமில்லை. இதன் பொருளைத் தமிழறிஞர் நெடுங்காலமாகக் குழப்பி வந்துள்ளனர். பண்ணத்தி என்பது நாட்டு மக்கள் பண்பாட்டுத் தன்மையுடையது என்பதை உணரவில்லை. இலக்கிய அடிப்படையாகவே ஆராய்ந்து மயங்கினர்.

தேவாரத்தில் திருநாவுக்கரசர் நரிவிருத்தக் கதையை குறிப்பிட்டுள்ளார். இது புத்த ஜாதகக் கதையென்பது தெரிகின்றது.

எரி பெருக்குவ ரவ்வெரி யீசன
துருவ ருக்கம தாவ துணர்கிலார்
அருப யற்கரியானை யயர்ததுப்போய்
நரிவிருத்தம் தாகுபர் நாடரே

இந்தப் பாட்டில் அரசனை நம்பிப் புருஷனைக் கைவிட்ட பழமொழியின் கருத்துடைய புத்த ஜாதகக் கதையைக் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

நரிவரால் கவ்வச் சென்று நற்றசை இழந்த
தொத்த
தெரிவரான் மால்கொள் சிந்தை
தீரப்பதோரர் சிந்தை செய்வார்

என்று பாடிய பாட்டில் நரி பேராசைப்பட்டு வாயிலிருந்த தசையை விட்டு வராலைப் பிடிக்கச் சென்று அதையும் இழந்த கதையைக் கூறியுள்ளார். இக்கதையையே நாய் தன் வாயிலிருந்த எலும்பை இழந்த கதையாகப் பிற்காலத்தில் மாற்றினர்.

திருநாவுக்கரசர் சைனராயிருந்தபோது பாலி மொழியைக் கற்றுப் புத்த ஜாதகக் கதைகளைக் கற்றிருப்பார்.

கூட்டினர் கிளியின் விருத்த முரைத்தோர்
வெலித் தொழிற்
பாட்டு மெய்சொலிப் பக்கமே செலு
மெக்கா தங்களை

என்று திருநாவுக்கரசர் கூறும் பாடலில் கிளி விருத்தப், எலித்தொழில் பாட்டு என்ற இரு கதை நூல்களை சைனர் எழுதியதாகக் கூறியுள்ளார். நாட்டுப் பண்பாட்டு கதைகளைக் கூறியே சைன மத உண்மைகளை சைனர் பரப்பினர் என்பதைத் திருநாவுக்கரசர் உணர்ந்தார். சைனமதம் பரவுவதை பக்தி இயக்கத்தால் நாயன்மார்கள் தடுத்தனர். பிற்காலத்தில் திருத்தக்க தேவர் பாடியதாக நரிவிருத்தம் ஒன்று உள்ளது. ஆனல் தேவர் கூறிய நரிவிருத்தக் கதை நாவுக்கரசர் கூறும் நரிக்கதையில்லை. பஞ்ச தந்திரத்தில் மித்ர லாபப் பகுதியில் வருகின்ற ஒரு நரியின் கஞ்சத்தனமான பேராசையைப் பற்றிவரும் கதையை அடிபடையாகத் தழுவினதாகும்.

அம்பு பட்ட யானை புற்றின்மேல் ஏறியிருந்த வேடனைத்தாக்க யானை முகத்தில் பட்ட அம்பு புற்றில் புகவும் பாம்பு சீறி வேடனைக் கடித்தது. எல்லாரும் இறந்ததாகக் கூறும் இக்கதை சைனரின் தழுவலாகத் தெரிகின்றது.

புத்த ஜாதகக் கதைகள், பஞ்ச தந்திரக் கதைகள் முதலியன மிகப் பழங்காலத்திலிருந்து தமிழில் வழங்கியதாகத் தெரிகின்றது. புத்த ஜாதகத்தில் வரும் பிலர ஜாதகக் கதையில் நரியும் எலியும் என்ற கதை கூறப்பட்டுள்ளது. போதிசத்துவர் எலியாகப் பிறந்தார். ஒரு நரி இரண்டு காலால் நின்று தவம் செய்தது. நான் நான்கு கால்களைத் தரையில் வைத்திருல் உலகம் தாங்காது. நான் காற்றையே உணவாக உண்கிறேன், சூரியனைப் பார்த்து வழிபடுகிறேன் என்று சொல்லிற்று. எலிகள் நம்பி நரியைத் தொழுது வந்தன. ஆனல் எலிகளைத் திருட்டுத்தனமாக கொன்று தின்றுவந்ததை போதிசத்துவரான எலி தெரிந்து ஒரு நாள் நரியின் பின்னல்வந்து கழுத்தைக் கடித்துக் கொன்றது. இந்த ஜாதகக் கதையின் உரைநடைப் பகுதியில நரி தவம் செய்ததாகக் கூறப்பட்டிருப்பினும் இதில் உள்ள பாட்டுப் பகுதி பூனை தவம் செய்ததாகக் கூறியுள்ளது.

மகாபாரதத்திலும் பூனை தவம் செய்ததாகவே கூறப்பட்டுள்ளது. பஞ்சதந்திரத்திலும் பூனையும் எலியும் கதையே கூறப்பட்டுள்ளது. நரியும் எலியும் மிசமுந்திய கதையாகத் தோன்றுகிறது. இன்னொரு ஜாதகக் கதையில் வேறு விதமாக வருகின்றது. ஒரு நரிக்கு உடல் பூராக மயிர் வெந்துபோய் உச்சிக் குடுமிமயிர்மட்டும் இருந்தது. அதனல் நரி தன்னைப் புனிதனுகச் சொல்லி எலிகளை ஏமாற்றித் தின்றது என்று கூறப்பட்டுள்ளது.

பூனை இரண்டு காலால் தவமிருக்கிறதையும் எலிகள் சுற்றியிருப்பதையும் மகாபலிபுரத்தில் உள்ள கல்புடைப்புச் சிற்பத்தில் பொறிக்கப்பட்டிருப்பதைக் காணலாம். பல்லவர்கள் காலத்திலேயே ஜாதகக் கதை வழியாகவோ பஞ்சதந்திரக் கதை வழியாகவோ இந்தக்கதை நன்கு தெரிந்திருந்ததால் பல்லவ சிற்பத்திலும் காணப்படுகிறது. பல்லவர்கள் காலத்தில் வாழ்ந்த திருநாவுக்கரசரும் இக்கதைகளைக் குறிப்பிட்டதும் கவனிக்கத் தக்கது. பழையனூர் நீலி கதை தேவாரத்தில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இந்த கதை தெலபத ஜாதகத்தில் (Telepatha Jathaka) அரசனைக் கொன்ற பேயின் கதையாக வருகின்றது. பேய் அழகிய மங்கையாக உருவெடுத்து கணவன் என்று வாதிடும் செய்தியும் உள்ளது. ஆனல் கதையில் சில மாற்றங்கள் உள்ளன.

திருக்குறளிலும் ஜாதகக்கதை கூறப்பட்டிருக்கின்றது. இக்கதை பஞ்சதந்திரத்திலிருந்தும் வந்திருக்கலாம்.

பகல் வெல்லுங் கூகையைக் காக்கை
யிகல்வெல்லும்
வேந்தர்க்கு வேண்டும் பொழுது
481

வலிய கூகையைக் காக்கை பகற் பொழுதில் வெல்லும், அதுபோல பகைவரை வெல்லக் கருதும் அரசருக்கு அதற்கேற்ப காலம் இன்றியமையாது என்று பொருள் கூறப்பட்டுள்

ளது. இந்த உவமை புத்த ஜாதகக்கதையி லிருந்து எடுக்கப்பட்டதாகத் தெரிகின்றது. காசி அரசன் போர்க்குரிய காலத்தைக் கருதாது போர்க்குச் சென்று ஒரு நந்தவனத்தில் படையுடன் தங்கியிருந்தான. அப்போது ஒரு கூகை ஒரு மூங்கில புதருக்குப் பறந்து உள்ளே பதுங்கியது. ஒரு காகங்கக் கூட்டம் கூகையைப் பிடிப்போம என்று வந்து சூழ்ந் தது. கூகை வெளியில் வரும் நேரத்தைப் பார்த்துக்கொண்டிருந்தன. சூரியன மறை யும் காலம்வரைக காத்திராது கூகை வெளியே வந்து தப்பியோட முயன்றது. காக்கைகள் கூகையைச் சூழ்ந்து கொன்றன. காசி அரசன் இந்தக் காட்சியைப் பார்த்து விட்டு "கூகையைக் காக்கைகள் ஏன் கொன றன" என்று போதிசத்துவரைக் கேட்டான். தக்க காலம் பார்க்காது உறையும் இடத்தை விட்டுப் போகிறவர்கள் இப்படித்தான் துன்ப மடைவார்கள் என்றார். இதைக்கேட்ட அரசன் வீடுதிரும்பினான். திருக்குறளில் பகை வரை வெல்ல அரசன் காலமறிய வேண்டும் என்ற கருத்தைக் கூற, காக்கை கூகையைக் கொன்ற உவமையைக் கூறியுள்ளதால் இது புத்த ஜாதகக் கதையைப் பின்பற்றிய தெனத் தெரிகின்றது. பஞ்சதந்திரததில் இவ்வளவு விரிவாக அரசன் பொருதத மற்ற காலததில் போருக்குச் சென்றதை இணைத் துக் கூறவில்லை. ஆதலின் இநதக குறள் மேலசிய ஜாதகத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட தாகத் தெரிகின்றது.

> ஒலித்தக்கா லென்னு முவரி யெலிப்பகை
> நாகம் முயிர்ப்பக் கெடும
>
> 763

எலியாகிய பகை கடல்போல் திரண்டு கடல் போல் ஒலித்தாலும நாகததை ஒன்றும செய்யமுடியாது. நாகம் சீறினால எலி கெடும. இந்த உவமையும் ஒரு கதையி லிருந்து வநததாகத் தெரிகிறது. இது போனறு எலியினிடத்தில நாயைக கூறுவ துண்டு. ஆதலின் திருககுறளிலும ஜாதகக் கதைகள், பஞ்சதந்திரக கதைகள் உள்ளன வெனபது தொிகிறது.

புத்த ஜாதகக் கதைகளிலிருந்து தோன் றிய பழமொழிகள் பல தமிழில வழங்குகின் றன. கதைகளின் உண்மைகள், முடிவுகள் பழமொழிகளாக மாறுவதுண்டு. இதை கோவெல் (E. Cowel) என்ற அறிஞரும் குறிப் பிட்டுள்ளார் (We have an interesting illustration of the proverbial character of some of the Jataka stories in the Sankhya aphorism IV (ii), 'He who is without hope in happy like pingala') பிங்களம் என்பது கரும்பழுப்பு நிறமான நரியின் பெயராகும். நரிக்கு வேட்டையாடி உணவு கிடைக்கும் என்ற நம்பிக்கையில்லை. ஆதலின் அது வேட்டையாடி உணவு உண்ணும் கவலை யின்றி இருக்கின்றது.

> கல்லாக் கயவர் இயல்போல் நரியிற்கூண்
> நல்லாண்டும் தீயாண்டும் இல்

என்ற 162ம் பழமொழிப் பாட்டில் இதே கருத்து கூறப்பட்டுள்ளது. இந்தக் கருத்து புத்த ஜாதகக் கதையில் கூறப்பட்ட பிங்கள நரியின் கதையிலிருந்து வந்திருக்கலாம். நரி தானே உணவு தேடாது சிங்கத்திற்கு இரை யைக் காட்டிக்கொடுத்து, அது வேட்டை யாடி உண்டதில் எஞ்சியதை உண்ணும் என்று கூறுவதுண்டு. இதனால் நரியை Lion provider என்றழைப்பர். நரிக்கு உணவு கிடைப்பதில் நல்ல ஆண்டும் இல்லை, தீய ஆண்டும் இல்லை என்பது இதையே குறிக்கின் றது. நரிக்கு உணவு எந்த ஆண்டு நன்கு கிடைக்கும் என்ற நம்பிக்கை இல்லை. அத னால் கவலையற்று இருக்கின்றது.

புத்த ஜாதகக் கதைகளில் வரும் நரிக் கதைகள் போன்றவை பாமர மக்களிடையே வழங்கிய இயற்கைச் செய்திகளை அடிப்படை யாகக் கொண்டு புனையப்பட்டவை என்று கருதலாம். தமிழிலும இத்தகைய கதைகள புனையப்பட்டு வழங்கப்பட்டன எனபதில் ஐயமில்லை. புத்த ஜாதகக் கதைகளில் பரம் பரைப் பாமரர் கதைகள் நிறைய உள்ளன என்பதை மேலைநாட்டு ஆராய்ச்சியாளர் குறிப்பிட்டுள்ளனர். தமிழிலக்கியத்திலும் புதத ஜாதகக் கதைகள் வருவதால் பெளதத முனிவர்கள் இக்கதைகளைப் பரப்பியது தெரி கிறது. ஈழ நாட்டில் பெளதத மதம் கி. மு. சில நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்னரே பரவிவிட்டது. ஆதலின ஈழ நாட்டில்

பௌத்த ஜாதகக் கதைகள் பாட்டாகவும் பழமொழியாகவும் பாலிமொழி வாயிலாக வழங்கி வந்தன என்று பரம்பரைச் செய்திகள் கூறுகின்றன.

தமிழில் பழமொழி நானூறு என்ற நூலில் சில பௌத்த ஜாதகக் கதைகளும் பஞ்ச தந்திரக் கதைகளும் பழமொழியாகக் கூறப்பட்டுள்ளன. சிலப்பதிகாரத்தில் பஞ்ச தந்திரத்தில் வரும் பார்ப்பனியும் கீரிப்பிள்ளை யும் என்ற கதை குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. புத்தகோஷர் என்ற பௌத்த ஆசாரியர் காஞ்சிபுரத்தில் கி. பி. 5ம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்தவர். இவர் பௌத்த பிடக நூல் களுக்கும் பல மூல புத்த ஜாதகக் கதைகளுக் கும் விளக்கவுரை எழுதினர் என்று கூறப்பட் டுள்ளது. இவர் எழுதிய விளக்கத்தைத் தழுவி சிங்களத்தில் கி. பி. 430ம் ஆண்டு புத்த ஜாதகக் கதைகள் மொழிபெயர்க்கப் பட்டன. பின்னர் அவை மறைந்துவிட்டன. இதனைச் சான்றுகளுடன் அறிஞர்கள் கூறு கின்றனர். புத்தகோஷர் தமிழகத்தில் இருந்தபோது தமிழ்நாட்டில் அச்சுதவிக்கந் தன் என்ற களப்பிர அரசகுலத்தவன் ஆண் டான் என்பர். களப்பிரர் பௌத்தர்கள் என்பர். இக் காரணங்களால் தமிழ் நாட் டில் புத்த ஜாதகக் கதைகள் பரவியிருக்க லாம். பழமொழி நானூறு என்ற நூலும் அதன் தூண்டுதலால் சமணரால் இயற்றப் பட்டிருக்கலாம்.

புத்த ஜாதகக் கதைகளிலிருந்து வந்த பழமொழிகள் தமிழில் பல உள்ளன. தகப் பனின் தலையில் கடித்த கொசுவைக் கொல்ல அவன் மகன் பழுவைத் தலையில் போட்டுத் தகப்பனைக்கொன்ற கதையை மகச ஜாதகம் (Makasa Jataka) கூறியுள்ளது. எலியைக் கொல்ல வைக்கோல் போரைக் கொளுத்தி ஞன் என்ற தமிழ்ப் பழமொழி இந்த ஜாதகக் கதையைப்போலக் கருத்தில் ஒத்துளளது. பாம்பிற்குப் பால் வார்த்ததுபோல என்ற பழமொழி வழங்குகிறது. ''ஒரறையுள பாமபோடு உடனுறையும் ஆறு'' எனு பழ மொழி நானூறு (2்4) இதே பழமொழி யைச் சிறிது மாற்றத்துடன கூறியுள்ளது. இந்தப் பழமொழி ஒரு கதையாக வெலுக ஜாதகத்தில் (Veluka Jathaka) வருகின்றது. போதிசத்துவர் இமாலய மலையில் ஒரு கட்டு விரியன் பாம்பை எடுத்து மூங்கில் குழாயில் போட்டு உணவு கொடுத்து வளர்த்தார். இரண்டு நாட்கள் உணவு கொடுக்க மறந்த தால் பாம்பு போதிசத்துவரைக் கடித்துக் கொன்றது. இந்த ஜாதகக் கதை பாமர ரிடையே வழங்கிய கதையைப் போதிசத்து வர் மேல் ஏற்றிக் கூறியதாகத் தோன்று கிறது.

குரங்கு கைப் பூமாலை கொடுத்தாற்போல என்பது ஒரு பழமொழி. 'ஆராமதூஷிக' என்ற புத்த ஜாதகக் கதை இதுபோன்ற பழ மொழிக் கருத்துள்ளதாகும். ஓர் அரசனின் தோட்டக்காரன் விடுமுறையில் செல்லும் போது குரங்குகளைத் தோட்டத்தைக் காவல் காக்க விட்டுச் சென்றான். ஆனல் அந்தக் குரங்குகள் மாமரத்தின் வேர் எவ்வளவு நீளம் என்று கண்டுபிடிக்க மரங்களைப் பிடுங்கிப் பார்த்துப் பின்னர் நட்டதால் மரங் கள் பட்டுவிட்டன. இது தோட்டத்தைக் காக்க குரங்கைவிட்ட முட்டாள் தனத்தைக் குறிப்பிடும் கதையாகும். குரங்கு கைக் கொள்ளி கொடுத்தது போல என்ற பழ மொழயும் இதையே குறிக்கும். வெளிச்சத் தைக் கொடுப்பதற்குக் கொடுத்த கொள்ளி யால் ஊரையே குரங்கு கொளுத்திவிடும். இது காப்பதற்குத் தகுதியற்றவர்களைக் காக்க விடும் தவற்றைச் சுட்டிக்காட்ட எழுந்த கதையாகும். ''பூசையைக் காக்க புன்மீன்தலை'' என்று பழமொழி நானூற்றுல் (171) இதே கருத்தில் பழமொழி உளளது.

மீன் தலையைக் காக்க பூனையை வைக்க மாட்டார். பாலைக் காக்க பூனையை வைப்பது போல என்ற பழமொழி வழங்குகின்றது. நண்டைக் காக்க நரியை விட்டதுபோல என்ற பழமொழியும் அதே கருத்தைக் கொண்டது. இந்தப் புத்த ஜாதகத்தை அதற்கு முன்னர் வழங்கிய பாமரர் பழ மொழியிலிருந்து புனையப்பட்டதாகத் தெரி கின்றது. குரங்கின் சேட்டையை அனுபவத் தில் உணர்ந்து கட்டிய கதையாகும்.

சும்மா கிடந்த சங்கை ஊதிக்கெடுத் தாளும் ஆண்டி என்ற பழமொழி உள்ளது,

சங்க தமன ஜாதகத்தில் இந்தப் பழமொழிக் கருத்தை விளக்கும் கதை கூறப்பட்டுள்ளது. ஒரு போதிசத்துவர் தன் மகனுடன் காசிக்குச் சென்று அங்கு நடந்த பெருவிழாவில் சங்கை ஊதி நிறைபப் பணம் சேர்த்தார். திருப்பி சொந்த ஊர் வரும்போது காட்டுவழியாக வரவேண்டியிருந்தது. மகன் தடுத்தும் கேளாமல் போதிசத்துவர் சங்கை ஊதிக் கொண்டே வந்தார். சங்கொலிகேட்ட கள்வர்கள் போதிசத்துவரைக் கொள்ளை யடித்து ஒட்டாண்டியாக்கிவிட்டார்கள். சும்மா கிடந்த சங்கை ஊதிக்கெடுத்தானும் ஆண்டி என்ற பழமொழி இதுபோன்ற கதையிலிருந்து தோன்றியிருக்க வேண்டும். 'நரிக் கூஉக் கடற்செய்தாவாறு' என்றொரு பழமொழி, பழமொழி நானூற்றில் (317) வருகின்றது. நரி என்னதான் கூவினாலும் கடல் ஒலியை அடக்குமாறு கூவமுடியாது. இது உயர உயரப் பறந்தாலும் ஊர்க்குருவி பருந்தாகுமா என்ற பழமொழியைப் போன்றது.

ஒரு போதிசத்துவர் சிங்கமாகப் பிறந்தார். ஒரு நரி அவருடன் நட்புக் கொண்டது. அது சிங்கம் கொடுத்த உணவைத் தின்று நன்றாகக் கொழுத்துவிட்டது. அதனால் யானையைக் கொல்கிறேன் என்று பெருமைப்பட்டு யானையைக் கொல்லச் சென்று யானையின் காலால் மிதிபட்டுச் செத்தது. வீரோசன ஜாதகத்தில் வரும் இக் கதையின் கருத்து மேலே கூறிய தமிழ்ப் பழமொழியில் உள்ளது. ஏமாந்தவன் தொடையில் கயிறு திரித்ததுபோல என்ற பழமொழி வழங்குகின்றது. புத்த ஜாதகக் கதையில் ஏமாந்தவன் ஒருவன் கயிறு திரித்துக் கொண்டே இருந்தான், அவனுக்குத் தெரியாமல் நரி ஒன்று அந்தக் கயிறைத் தின்று கொண்டேயிருந்தது என்று கூறப்பட்டுள்ளது. தமிழ்ப் பழமொழிக் கருத்து புத்த ஜாதகக் கதையில் உள்ளது.

விதை நெல்லைத் தின்பாருண்டா என்று கூறுவர். கணவனுக்குத் தெரியாது சோரம் போன மனைவியின் கதையைக் கூறுமிடத்தில் விதை நெல்லைக் குத்துவதை ஒப்பிட்டுக் கூறியுள்ளது ஒரு புத்த ஜாதகக் கதை. பழமுந் தின்று கொட்டைபோட்டவன் என்று பெருமையாகப் பேசிக்கொள்ளும் பேச்சு வழக்கைக் கவனித்திருக்கலாம். இந்த வழக்கின் விளக்கம் ஒரு புத்த ஜாதகக் கதையில் உள்ளது. தித்திர ஜாதகம் இதை விளக்குகின்றது.

ஒரு ஆலமரத்தின் பாதுகாப்பில் கௌதாரியும், குரங்கும், யானையும் நண்பர்களாக வாழ்ந்தார்கள். ஒருநாள் கௌதாரிக்கும் குரங்கிற்கும் யார் பெரியவன் என்ற பேச்சு எழுந்தது. ஆலமரம் சிறிய செடியாக இருந்ததை நான் பார்த்திருக்கிறேன் என்று யானை பெருமைப்பட்டது. நான் சிறிய குழந்தையாக இருக்கும்போது ஆல மரத்தின் கொழுந்துகளை சாப்பிட்டேன் என்று குரங்கு சொல்லிற்று. ஆனால் கௌதாரி சொன்னது மற்ற இரண்டு நண்பர்களையும் திகைக்க வைத்தது. பழைய காலத்தில் ஒரு ஆல மரம் இருந்தது. அந்த ஆலமரத்தின் பழத்தைத் தின்று நான் கொட்டைபோட்டேன். அந்த கொட்டையிலிருந்து முளைத்து மரமானது இந்த ஆலமரமாக்கும். அதனால் நான் உங்கள் இருவரையும்விட முந்தியவன் என்று கௌதாரி சொல்லிற்று. யானையும் குரங்கும் கௌதாரி சொன்னதை ஒப்புக் கொண்டன. இந்த ஜாதகக் கதையிலிருந்து தான் பழமுந்தின்னு கொட்டைபோட்டவன் என்ற பேச்சுவழக்குத் தோன்றியது தெரிகின்றது. இந்த ஜாதகக் கதை வினய பிடகத்திலும் அவதானக் கதைகளிலும் கூறப்பட்டுள்ளது. புத்தகோஷரும் தித்திர ஜாதகம் என்று இக்கதையைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். புத்தகோஷர் காஞ்சியில் இருந்தவராதலால் அவர் எழுதிய கதையிலிருந்து தமிழில் இந்தப் பேச்சுவழக்குத் தோன்றியிருக்கலாம்.

> உரை சான்ற சான்றோர் ஒடுங்கி உறைய
> நிரையுளர் அல்லார் நிமிர்ந்து பெருகல்
> வரைதாழ் இலங்கருவி வெற்ப அதுவே
> சுரையாழ அம்மி மிதப்பு 123

என்ற பாட்டு பழமொழிநானூற்றில் வருகின்றது. சுரைய ழ அம்மி மிதப்பது போன்று சான்றோர்கள் அடங்கி இருக்கும்போது கீழ்

க்கள் நிமிர்ந்து பெருகுகிறார்கள் என்று இந்தப் பாடல் கூறியுள்ளது.

சுரையாழ அம்மி மிதப்ப வரையனைய
யானைக்கு நீத்து முயற்கு நிலையென்ப
கானக நாடன் சுனை

என்ற பாட்டு யாப்பருங்கல விருத்தியுரையிலும் தொல்காப்பிய உரையிலும் எடுத்தாளப்பட்டுள்ளது. கீழ்மையானவன் தி ரா கப்போதலை 'மிதப்பாகப் போகிறான்' என்று கூறும் பேச்சுவழக்கு இந்தப் பழமொழியிலிருந்து தோன்றியது. இந்தப் பழமொழி ஒரு புத்த ஜாதகக் கதையில் வருகின்றது. கோசல அரசன் ஒரு கனவு கண்டான். அந்தக் கனவின் பொருள் புரியாது புத்தரைக் கேட்டான். அந்தக் கனவில் சுரையாழவும் அம்மி மிதக்கவும் பார்த்த செய்தி வருகின்றது. அந்தக் கனவு பன்னிரெண்டாவது கனவாக வருகின்றது. வருங்காலத்தில் மன்னர்கள் சான்றோர்களை மதிக்க மாட்டார்கள். கீழ்க்குடிப்பிறந்தோருக்கு உயர்வு தருவர். புத்த ஜாதகக் கதையில் அம்மியைக் கூறவில்லை. ஆனால் கனமான பாறை தண்ணீரில் மிதப்பதாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. (And gourds that sank and stones that swam) இந்தப் பழமொழி மகாபாரதத்திலும் வழங்குகின்றது. பன்னிரெண்டு கனவுகளில் ஒரு கனவே பழமொழியாக வந்துள்ளது. சுனைநீர் யானை நீந்துமளவு ஆழமாகவும் முயல் நிலைத்து இருக்குமளவு ஆழமற்றும் இருப்பதாக உரைகளில் காட்டப்பட்ட பாட்டில் கூறப்படும் உவமை இந்தப் பன்னிரண்டு கனவுகளில் இல்லை. புத்த ஜாதகத்தில் இல்லாத இந்தக் கதை எப்படி வந்தது என்று தெரியவில்லை.

தமிழில் பல பழமொழிகள் புத்த ஜாதகக் கதைகளிலிருந்து தோன்றியவை என்பதில் ஐயமில்லை. இக் கதைகள் சங்க காலத்திலிருந்து தமிழ்நாட்டில் வழங்கி வந்திருப்பதால் பாமரமக்களிடையே பழமொழிகளாக மாறின என்பதை உணரவேண்டும். ஜாதகக் கதைகள் தவிர பஞ்சதந்திரம், தந்திர வாக்கியம் ஆகிய வடமொழி நூல்களிலிருந்தும் பழமொழிகள் தோன்றின. தமிழிலேயே பல பழங்கதைகள் வழங்கி வந்திருக்கின்றன. அவைகளிலிருந்தும் பழமொழிகள் தோன்றின என்பதற்குச் சான்றுகள் உள்ளன. இவைகளையெல்லாம் மேலும் ஆராய்ந்தால் பழமொழிகளின் மூலத்தை அறிய அவை உதவும் என்பதில் ஐயமில்லை.

இலங்கைப் பேச்சுத் தமிழின் ஒலி மாற்றங்களும் சிறப்பு வழக்குகளும்

கணபதிப்பிள்ளை நவசோதி

இலங்கையில் மிகப் பண்டைக்கால முதல் குடியேறி வாழ்ந்து வரும் தமிழரின் தமிழ் ஒலிப்பிலும், தமிழகத்திலிருந்து ஒரு நூற்றுண்டு காலத்திற்குள் தேயிலைத் தொழிலாளராகக் குடியேறி, சில தலை முறைகளாக வாழ்ந்து வரும் இந்தியத் தமிழரின் தமிழ் ஒலிப்புக்கும் உள்ள வேறுபாடுகளை இக்கட்டுரை ஆராய்கிறது. இலங்கைப் பேச்சுத் தமிழின் ஒலிமாற்றங்களும் சிறப்புகளும் முதன் முறையாக இக் கட்டுரையில் ஆராயப்படுகின்றன. ஒலி வேறுபாடுகள் பலவாகவுள்ள ஒரே மொழியின் பலவேறு dialects பற்றி மொழியியல் ஆய்வுகள் இக்காலத்தில் தொடங்கப்பட்டுள்ளன. சிங்கள மொழியின் கலப்பும் இலங்கைத் தமிழில் உள்ளது. இருமொழி பயின்ற மொழியியலார் இத்துறையில் ஆய்வுகளை மேற்கொள்ள வேண்டும.

நா. வா.

இலங்கைப் பேச்சுத் தமிழில் சொல் உச்சரிப்பு, அசை அழுத்தங்கள் முதலியவற்றைப் பொறுத்தவரையில் மிக்க வேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றன. பரம்பரைக் குடிகளாகிய யாழ்ப்பாணம், மட்டக்களப்பு போன்ற வடகிழக்கு மாகாணங்களில் வாழும் தமிழ் மக்களிடையே அமைந்த பேச்சுத் தமிழின் ஒலி மாற்றங்கள் இந்தியத் தமிழ் நாட்டுப் பேச்சுத் தமிழில் காணப்படாதனவாகும். இலங்கையின் மலையகத்தில் வாழும் தோட்டத் தொழிலாளர்களின் பேச்சுத் தமிழின் ஒலிமாற்றங்கள் பிற மாகாணத் தமிழ் மக்களின் பேச்சுத் தமிழின் ஒலிமாற்றங்களினின்றும் தனித்தன்மை வாய்ந்திருத்தற்கு அவர்கள் (அ) தமிழகத்திலிருந்து வந்து குடியேறியமையும் (ஆ) ஒன்றரை நூற்றுண்டுக் காலமாக வடகிழக்கு மாகாணங்களிலிருந்தும் வேருக மலையகத்தில் தனிப்பட்ட சூழலில் பிற பாதிப்புகளுக்குட்படாது வாழ்ந்து வருகின்றமையுமே ஏதுக்களாகும். யாழ்ப்பாணம், மட்டக்களப்பு, மலையகம் எனும் முப்பகுதிகளிலும் பேசப்படும் பேச்சுத் தமிழில் காணப்படாத வகையில் வேறுபட்ட ஒலி மாற்றங்களும் சிறப்பு வழக்குகளும் இலங்கையின் தலைநகரமாகிய கொழும்பில் வாழும் முசுலீம்களின் பேச்சுத் தமிழில் இடம் பெற்றுள்ளமை அவதானிக்கற்பாலதான அமிசமாகும். உர்து அரபு மொழிச் சொற்கள் தமிழ் ஒலி உருவம் பெற்று வழங்குதல் மட்டக்களப்பு முசுலீம்களின் பேச்சுத் தமிழில் காணப்படுவதொன்றாகும்.

இலங்கைப் பேச்சுத் தமிழில் பொதுவான ஒலி மாற்றங்கள்

யாழ்ப்பாணம், மட்டக்களப்பு, திருகோணமலை, மன்னார், வவுனியா மாவட்டத்துத் தமிழர்களின் பேச்சுத் தமிழில் பின்வரும் ஒருமைப்பாடான ஒலி மாற்றங்கள் காணப்படுகின்றன.

ஒரினமாகும் அமைப்பில் (assimilation) மொழியின் இடை நிலையில் றகரம் பகரமாக வகரம் ககரமாகவும் ஒலிக்கப் பெறுகின்றன

உ-ம் :	ற — ப	நாற்பது — நாப்பது
	வ — க	சிவப்பு — சிகப்பு

பேச்சு வழக்கில் மொழியின் விகுதி ற்று, த்து ஆக ஒலிக்கப்படுவதுடன் த்து, ச்சு

ஆகவும் மாற்றமுற்று ஒலிப்பது பெருவழக்காகக் காணப்படுவதாகும்.

உ-ம் : ற்று — த்து நேற்று—நேத்து
ஏற்று — ஏத்து
சழற்று— சழத்து
பெற்று— பெத்து
த்து — ச்சு அடைத்து—அடைச்சு
எரித்து —எரிச்சு
உரித்து —உரிச்சு

மொழியின் இடைநிலையில் "ழ" கார ஒலி "ள" கார ஒலியாகவும், "த" கார ஒலி "ச" கார ஒலியாகவும், ர கரம் ற கரமாகவும் மாற்றம் பெறுகின்றன. இரண்டாவது வகையில் ஒரினமாகும் அமைப்பில் ச கார ஒலி அமைவதையும் இறுதி உசையில் ச கார மெய் மறைவதையும் பின்வருவன வெளிப்படுத்துவனவாம்.

ழ—ள பழம் :— பளம்
வாழைப்பழம் — வாளைப்பளம்
அழுகை — அளுகை
குழப்பம் — குளப்பம்
த—ச வைத்தான் — வைச்சான்
கைத்தல் — கைச்சல்
ர—ற கவர்ச்சி — கவற்சி
உணர்ச்சி — உணற்சி

இலங்கைப் பேச்சுத் தமிழில் மெய்யொலியில் முடிய வேண்டிய சொற்கள் குற்றுகரம் ஏற்று வழங்குகின்றன.

உ-ம் : நெல்—நெல்லு
கள் —கள்ளு
பல் —பல்லு
புல் —புல்லு
கல் —கல்லு

இலங்கைப் பேச்சுத் தமிழில் மிகக் குறைந்த அளவு பிரயத்தனங்கள் பிரயோகிக்கப்படுவதும் ஓர் பண்பாக அமைவதினால் இயல்பாய் இருந்திருக்க வேண்டிய ஒலிகள் மறைவதற்கு 'ர' கரம் கெடுவதை உதாரணமாகக் கொள்ளலாம்.

வளர்ப்பு—வளப்பு
பார்த்து—பாத்து
சேர்ந்து—சேந்து
வளர்த்து—வளத்து

எண்ணுப் பெயர்களில் மொழி முதல் ஐகாரம் அகரமாக மாற்றம் பெறுகின்றது:

உ-ம் : ஐம்பது —அம்பது
ஐந்நூறு—அஞ்ஞூறு

யாழ்ப்பாணத்துப் பேச்சுத் தமிழிலுள்ள ஒலி வேறுபாடுகள்

இந்திய நாட்டுப் பேச்சுத் தமிழில் மெய்யொலியில் முடிவடையாத சொற்கள் வட இலங்கை யாழ்ப்பாணத்துப் பேச்சுத் தமிழில் மெய்யொலியில் முடிவடைவது சிறப்புப் பண்பாகும். யாழ்ப்பாணப் பேச்சுத் தமிழில் தகரம், றகரம் ஆகிய வல்லொலிகள் இடையண்ண வல்லொலியாகிய சகரமாகச் சில விடங்களில் மாறுகின்றன. மெல்லொலிகளாகிய ஙகரமும் நகரமும் இடையண்ண மெல்லொலிகளாகிய ஞகரமாகச் சில விடங்களில் மாறுகின்றன. இம்மாற்றம் மொழிக்கு முதலில் அல்லது இடையில் வருகின்ற இகரத்தினால் அல்லது ஐகாரத்தினால் அல்லது யகரத்தினால் நிகழ்கின்றது.[1]

தகரமும் றகரமும் இடையண்ண சகரமாக ஒலிக்கப்படுகின்றன. தன்வினை வடிவங்கள் பிறவினை வடிவங்களை அடையும் போது அவற்றில் அமைந்த தகரவொலிகள் சகரவொலிகளாக மாறுவதைக் கீழ்க் கண்டவற்றில் காணலாம்.

தன்வினை	பிறவினை	பிறவினைப் பேச்சு வடிவம்
அவிந்து	அவிஞ்சு	அவிச்சு
உரிந்து	உரித்து	உரிச்சு
குறைந்து	குறைத்து	குறச்சு
மறைந்து	மறைத்து	மறச்சு

இகரம் ஊர்ந்த யகரத்திற்குப் பின்வரும் றகரங்கள் சகரங்களாக மாறுகின்றன. அப்பொழுது இகரம் ஊர்ந்த யகரம் முற்றாகக் கெடுவதைக் கீழ்வரும் உதாரணங்களிற் காணலாம்.

ஆயிற்று —ஆச்சு
போயிற்று—போச்சு

மொழிக்கு முதலிலும் இடையிலும் உள்ள இகரத்திற்குப் பின்வரும் தகரம் சகரமாகின்றது.

உ-ம் : பெரிது —பெரிசு
சிறிது —சிறிசு
பிதற்று—புசற்று

ங கரமும் நகரமும் ஞகரமாக மாற்ற முறுசின்றது. இகரத்திற்குப் பின்வரும் ங கரம் ஞ கரமாகின்றன.

உ-ம் : இங்கே—இஞ்சை
இஞ்சேர்

எண்ணுப் பெயர்களில் ஐ காரத்திற்குப் பின் வரும் நகரம் ஞகரமாக ஒலிமாற்றமடைகின்றது.

உ-ம் : ஐந்நூறு —அஞ்ஞூறு
இருபத்தைந்து—இருவத்தஞ்சு

யாழ்ப்பாணத்துப் பேச்சுத் தமிழில் மொழிக்கு முதலில் பின்வரும் ஒலிமாற்றங்கள் இடம்பெறுவது சிறப்பாகக் காணப்படுவதொன்றாகும்.

இ—ஈ மிகுதி —மீதி
இ—உ திறப்பு —துறப்பு
விளிப்பு —முளிப்பு
இ—எ இழவு —எழவு
உ—இ புரட்டு —பிரட்டு
புரளி —பிரளி
எ—இ செலவு— சிலவு
ஒ—உ தொடக்கம்—துடக்கம்
கொடு —குடு

மொழி இறுதியில் 'ற்று', 'த்து' ஆக ஒலிக்கப்படுவதுண்டு.

உ-ம் : ஊற்று —ஊத்து
பெற்று —பெத்து

யாழ்ப்பாணத்துப் பேச்சுத் தமிழில் மெய்யிலே முடிவடைந்திருக்க வேண்டிய சில சொற்கள் ஒலித்துணை உகரம் பெற்று முடிகின்றன.[2]

உ-ம் : வில் —வில்லு
சொல் —சொல்லு
எள் —எள்ளு
முள் —முள்ளு
கொள்—கொள்ளு
நெல் —நெல்லு
கல் —கல்லு

யாழ்ப்பாணத்துப் பேச்சுத் தமிழில் இவ்வாறுன ஒலித்துணை உகரம் பெருத பெயர்ச்சொற்களும் வழக்கில் உள்ளன.

உ-ம் : கண், மண், ஆண்,
தோள், தோல், கால், கடவுள்

இந்தியத் 'தமிழில் ஒலித்துணை உகரம் பெற்று முடியும் சொற்கள் யாழ்ப்பாணத் தமிழில் ஒலித்துணை உகரம் பெருது ஒலிக்கப்படுவதும் உண்டு

உ-ம் :

இந்தியத்தமிழ்	யாழ்ப்பாணத்தமிழ்
கண்ணு	கண்
பாலு	பால்
வாத்தியாரு	வாத்தியார்
பொண்ணு	பெண்

இந்தியப் பேச்சுத் தமிழில் மொழிமுதல் எகரம் ஒசுரமாய் ஒலிமாற்றமுறுவதை இறுதி உதாரணத்தில் கண்டு கொள்ளலாம்.

கிழக்கிலங்கையின் மட்டக்களப்புப் பேச்சுத் தமிழில் யாழ்ப்பானத்துப் பேச்சுத் தமிழிலுள்ள ஒலிமாற்றங்களும் இடம் பெறிருப்பினும் சில சிறப்பு ஒலிமாற்றங்களும் குறிப்பிடத்தக்கனவாகும்.

மொழிக்கு முதலில் அ கரம் எ கரமாக ஒலிக்கப்படுவது மட்டக்களப்புப் பேச்சுத் தமிழில் சிறப்பு அமிசமாகும்.

உ-ம் : அரிசி —எரிசி
மன்னன் —மென்னன்
அலங்காரரூபன்—எலங்காரரூபன்

மொழி முதலில் ஐ காரம் அ கரமாகவும் எ கரமாகவும் திரிவுற ஒலிக்கப்படுவதைக் காணலாம்.

உ-ம் : வைத்த — வச்ச — வெச்ச

மொழி முதல் இகரம் உகரமாக ஒலி மாற்றம் பெறுவது பிள்ளை எனும் பதம் புள்ள என உச்சரிக்கப்படுவதில் அறியற் பாலதாகும்.

மொழி இடையில் 'ன' கரம் 'ண' கரமாகவும், மொழி விகுதி 'ற' கரம் 'ட' கரமாகவும் ஒலிமாற்றம் பெறுகின்றன.

உ-ம் : ஒன்று —ஒண்டு
பன்றி —பண்டி
கன்று —கண்டு
கொன்று—கொண்டு

'ந்த', 'ஞ்ச' என ஒலிமாற்றம் பெறுவதையும் ர கரம் ல கரமாக ஒலிமாற்றம் பெறுவதயும் மட்டக்களப்புப் பேச்சுச் தமிழில் காணலாம்.

ந்த—ஞ்ச முடிந்தது — முடிஞ்சது
விடிந்தது — விடிஞ்சது
ர—ல குரவை — குலவை
சரவை — சலவை

மொழி இறுதியில் தகரம் சகரமாக ஒலிமாற்றம் அடைகின்றது.

உ—ம் வைத்த — வச்ச — வைச்ச

மொழி முதல் ஏ காரம் ஆ காரமாகவும் ஒ காரமாகவும் உச்சரிக்கப்படுவதை இப் பிராந்தியப் பேச்சுத் தமிழில் காணலாம்.

சேவல் — சாவல்
பேடு — போடு

'ஏன்' என்னும் விகுதி 'அன்' ஆக மாறி ஒலித்தல் இலங்கையில் பிற பகுதிகளின் பேச்சுத் தமிழிலும் பொதுவான ஒன்ருயினும் மட்டக்களப்புப் பேச்சுத் தமிழில் இம் மாற்றம் பெருவழக்காயுள்ளது.[3]

வந்தேன்—வந்தன் வருவேன்—வருவன்
தந்தேன்—தந்தன் அடித்தேன்—அடிச்சன்
பிடித்தேன்—பிடிச்சன்
கதைத்தேன்—கதைச்சன்
படிப்பேன்—படிப்பன்
படிக்கிறேன்—படிக்கிறன்

இவ்விகுதி மாற்றம் மூன்று காலங்களிலும் இடம்பெறுவது. நிகழ் காலச் சொற்கள் சில, இவ்வாறன விகுதி மாற்றத்துடன் மொழி முதல் நீண்டும், இடை நிலை திரிந்தும் வழங்குவதற்குப் பின்வரும் பதங்கள் எடுத்துக்காட்டுகளாகும்.

தருகிறேன்—தாறன்
வருகிறேன்—வாறன்
போகிறேன்—போறன்

நிகழ்காலச் சொற்கள் 'கின்று' இடைநிலையினை ஏற்காமல் 'கிறு' இடை நிலையினை ஏற்று ஒலித்தல் இப்பிராந்தியப் பேச்சுத் தமிழின் பண்புகளிலொன்ருகும்.

எண்ணுப் பெயர்களில் 'ன்', 'ம்' ஆகவும் 'ம்', 'ன்' ஆகவும் ஒலிமாற்றம் பெறுவதை மட்டக்களப்புப் பேச்சுத் தமிழில் காணலாம்.

உ—ம் ஒன்பது—ஒம்பது
ஐம்பது—அன்பது

யாழ்ப்பாணப் பேச்சுத் தமிழில் காணப்படுவதைப் போன்று மெல்லின மெய்யீறும் இடையின மெய்யீறும் குற்றுகரம் ஏற்று வழங்குதல் இப்பிராந்தியப் பேச்சுத் தமிழில் காணப்படுவதொன்ருகும்.

உ—ம் மண்—மண்ணு
நெல்—நெல்லு
கல்—கல்லு

இவ்வாறே இரு பிராந்தியங்களின் பேச்சுத் தமிழிலும் ஒரினமாகும் அமைப்பிலும் ஒருமைப்பாடு காணப்படுகின்றது.

உ—ம் நாற்பது — நாப்பது
வெட்கம் — வெக்கம்
நிற்கிறுன் — நிக்கிறுன்

இலங்கையின் தலைநகராகிய கொழும்பில் வாழும் முசுலீம்களின் பேச்சுத் தமிழில், வடக்கு கிழக்கு பகுதியில் வாழும் முசுலீம்களின் பேச்சுத் தமிழில் இடம்பெருத ஒலிமாற்றங்கள் அமைந்துள்ளன. யாழ்ப்பாணம், மட்டக்களப்பு பகுதிகளிலுள்ள தமிழ் மக்களின் பேச்சுத் தமிழில் காணப்படாத ஒலிமாற்றங்களும் இவர்களது பேச்சுத் தமிழில் இடம்பெறுகின்றமைக்கு அவர்களின் அரபு மொழிப் பரிச்சியமே முக்கிய காரணமாகும். உர்து அரபு மொழிகளிலுள் 'ப' (Ba) என்ற ஒலி தமிழில் வ கரம் மொழி முதலில் வரக்கூடிய இடங்களில் "ப" கரமாக உச்சரிக்கும் அளவிற்கு மிகுதியாகவே பயன்படுத்தப்படுதல் சிறப்பு அமிசமாகும்.

மொழிக்கு முதலில் பின்வரும் ஒலிமாற்றங்கள் இடம்பெறுகின்றன.

பி—பு பிடி—புடி
பி—பொ பிறகு (பின்னர்)—பொறவு (பொறவைக்கு)
வ—ப வயிறு —பவுறு
விழுந்து —புளுந்து
விளங்காது—புளங்காது
வை—வெ வை — வெய்
சு—சோ சுகம் — சோம்

சொ—செ சொன்ஞன்—சென்ஞன்

இடைநிலை எழுத்துக்கள் இன்றியும் ஒலிக்சப்படுவதுண்டு.

த சதம் — சம் (பத்சப்)
க சுகம் — சோம்

ஏனைய பிராந்தியப் பேச்சுத் தமிழில் உள்ளதைப் போன்று 'ர' கர ஒலி இன்றி ஒலிக்கப்படும் சொற்களும் உண்டு.

நேரத்தோடு — நேத்தோடு
இருக்கு — ஈக்கு

உகரம் ஊர்ந்த உயிர்மெய்ச் சொற்கள் இகர ஒலி மாற்றம் பெறுகின்றன .

இரு — இரி
முன் — மின்

வினைச்சொல்லில் 'யா' 'தா' ஆக ஒலி மாற்றம் பெறுகின்றது.

யார் — தார்

இடைநிலைக் 'க' கரம் 'வ' கரமாக ஒலி மாற்றம் பெறுகின்றது.

பகல் — பவல்
மகன் — மவன்

கொழும்பு முசுலீம்கள் சிறப்புச் சொல் லாட்சிகளைத் தமது பேச்சுத் தமிழில் கையாள்கின்றனர்.

ட்டு : எங்கே — எங்கிட்டு
இங்கு — இங்கிட்டு
கோ : வைத்துக்கொள்—வெச்சுக்கோ
ஆக்கா : ஓடினுல் — ஓடினுக்கா
அக்க : அங்கு — அங்கனக்க
இங்கு — இங்கனக்க
காட்டி : வரும்வரை — வரக்காட்டி
ஓடும்வரை — ஓடக்காட்டி
சிரிக்கு ! ஓடினஉடன் — ஓடினசிரிக்கு

ன கர லகர மெய்யீறு கொண்ட பெயர்ச் சொற்கள் உகர உயிர் இணைந்து ஒலிமாற்றம் பெறுகின்றன:

தோள் — தோளு கால் — காலு
தோல் — தோலு வாள் — வாளு

மட்டக்களப்பு முசுலீம்கள் அரபுப் பதங் களைத் தமிழுருவளித்து உச்சரிக்கின்றனர்.

மஃரிப் — மகரிக்கை
மிஸ்கின் — மிசுகின்

கொழும்பு முசுலீம்களின் பேச்சு தமிழில் பெருவழக்காக வ கரம் "ப" (Ba) கரமாக உச்சரிக்கப்படினும் மட்டக்களப்பு முசுலீம் களின் பேச்சுத் தமிழில் உர்து, அரபுப் பதங் களில் உள்ள 'ப' கரம் வ கரமாகவே மொழி முதல் இடை நிலைகளில் ஒலி மாற்றமடை கின்றன.

உ-ம் சபூர் — சவுறு
பாங்கு — வாங்கு

மட்டக்களப்பு யாழ்ப்பாணப் பேச் சுத் தமிழில் 'ங்க' எனும் சொல்லாட்சி எல் லாச் சொற்களிலும் இடம்பெறுவதில்லையா யினும் மலையகத் தோட்டத் தொழிலாளர் களின் பேச்சுத் தமிழில் பெரு வழக்குகளாய் "எப்படிங்க", "வாங்க", "சுகங்களா" என்ற வாறு பயின்றுவரப்படுவதைக் காணலாம்.

யாழ்ப்பாணப் பேச்சுத் தமிழில் 'இங்கு' என்பது 'இங்கை' எனவும் 'இஞ்சை' எனவும், அங்கு என்பது 'பங்கை' எனவும் 'பங்கர்' எனவும் உச்சரிக்கப்படுவது இப்பிராந்தியத் திற்கே உரியதொன்ருகும்.

இலங்கைப் பேச்சுத் தமிழின் ஒலிமாற் றங்களும் சிறப்பு வழக்குகளும் குறித்து முதன் முறையாக இக்கட்டுரையில் ஆய்வு மேற் கொள்ளப்பட்டுள்ளது. இலங்கையின் மேற் குக் கரையில் நீர் கொழும்பு, சிலாபம், புத் தளம் போன்ற பகுதிகளில் வாழும் தமிழ் மக் களின் பேச்சுத் தமிழில் சிங்களச் சொற்கள் பெருமளவில் இடம்பெறுவது குறிப்பிடத் தக்க அமிசமாகும். இத்துறையில் மேலும் ஆய்வுகள் மேற்கொள்ளப்படுதல் வேண்டும்.

குறிப்புகள்

1. தனஞ்சயராசசிங்கம், ச. —யாழ்ப்பாணம் பேச்சுத் தமிழில் சில ஒலிகள் சகர ஞகரமாக மாறும் வகை, தினகரன்.
2. சுசீந்திரராசா, சு. — ஒலித்துணை உகரம், நுட்பம்: தமிழ்ச் சங்கம், இலங்கைப் பல்கலைக் கழக கட்டுப்பெத்த வளாகம்: 1973. பக். 16
3. கந்தையா, வி. சீ.—மட்டக்களப்புத் தமிழகம், பக். 111, ஈழகேசரி, பொன்னையா நினைவு வெளி யீட்டு மன்றம், யாழ்ப்பாணம், 1964.

பெண்ணை நாட்டுக் கட்டடச் சிற்பக் கலை

ஆர். பத்மநாபன்

இது பெண்ணை நதிக்கரையில் அமைக்கப்பட்ட சில கோயில்களின் சிற்ப அமைப்புப் பற்றி ஆராய்கிறது. திருஞானசம்பந்தர், திருநாவுக்கரசர், பாணஅரசர்கள், கோப்பெருஞ்சிங்கன் முதலிய வரலாற்று மனிதர்களோடு இக்கோயில்கள் கொண்டிருந்த தொடர்புகளை நாம் அறிகிறோம்.

நா. வா.

தமிழக வரலாற்றில் காவிரி நதிக்கரை நாகரிகம் எத்துணைச் சிறப்புற்றுத் தமிழ் நாட்டின் கலை பெருமையைக் குன்றிலிட்ட விளக்கேபோல் பாரத நாடு முழுவதும் ஒளி வீசுமாறு செய்ததோ அர்ஙனமே தென் பெண்ணை நாட்டு நாகரிகமும் பலதுறைகளிலும் சிறப்புற்று விளங்கிற்று என்று துணிந்து கூறலாம். சங்க நூல்களில் தென்பண்ணை நாட்டுக்குப் பெயர் நடு நாடு என்பதாகும். அதாவது பாலாற்றுக்கும் சிதம்பரத்திற்கு வடக்கே இருக்கும் வெள்ளாற்றுக்கும் இடைப்பட்ட நிலப்பகுதியே நடு நாடு என்பதாகும். இந்நாட்டை ஆண்ட பரம்பரையினர் மலையமான்கள் எனப்பட்டனர். மலையமான்களைப் பற்றிய பாடல்கள் புறநானூற்றில் காணப்படுகின்றன. கி.பி. 5-ஆம் நூற்றாண்டில் பெண்ணை நாட்டின் சில ஊர்களைச் சேர்ந்த நிலப்பகுதியை மகாபலி மரபைச் சேர்ந்த பாணர் மரபினர் ஆண்டு வந்தார்கள் என்று கல்வெட்டுகள் கூறுகின்றன. அம்மரபினர் சங்க காலத்திலும் இருந்தனர் என்றும் கூறலாம்.

கி.பி. 7-ஆம் நூற்றாண்டு முதல் 9-ஆம் நூற்றாண்டுவரை காஞ்சிப் பல்லவர்களும், அவர்களுக்குப் பின்னர், விசயாலயச் சோழர்களும் ஏறத்தாழ நான்கு நூற்றாண்டுகளுக்கு பெண்ணை நாட்டையும் சிறப்பாக ஆண்டு வந்தார்கள் என்று வரலாறு கூறுகின்றது.

ஆனால் தமிழக கலைவளர்ச்சி வரலாற்றில் பல்லவர், சோழர், நாயக்கர்களின் பணியைப் பற்றி நாம் அதிகமாகப் படித்துத் தெரிந்து கொள்கிறோமே யொழிய பெண்ணை நாட்டுச் சிற்பங்களைப் பற்றியோ அந்நாட்டின் சிற்பிகளின் கைவண்ணத்தை பற்றியோ அவ்வளவாகப் படிப்பது இல்லை என்று துணிந்து கூறவேண்டியிருக்கிறது. கால வெள்ளத்தில் சிற்சில சிற்பங்கள் அழிந்து ஒழிந்து போனாலும் எஞ்சியுள்ள கட்டட, சிற்பச் சிறப்புக்கள் தற்காலத்திலும் சிறந்த எடுத்துக் காட்டுகளாகும்.

பாடல் பெற்ற திருக்கோயில்களுள் திருக்கோவலூரில் ஒரு நாயகமாக விளங்கும் திருவிக்ரமப் பெருமாள் கோயிலும், பெண்ணை யாற்றின்மேல் அமைந்திருக்கும் திரு அறையணி நல்லூர்ச் சிவன் ரோயிலும், நாவுக்கரசரால் பெரும்புசழ்பெற்ற திருவதிகைச் சிவன் கோயிலும் பெண்ணை நாட்டுக் கட்டடக் கலையில் சிறந்து விளங்குவன; விண்ணை முட்டும் கோபுரங்கள், கண்கவர் வேலைப்பாடமைந்த தூண்கள் கொண்ட மண்டபங்கள், தேர் போன்ற அமைப்புடைய திருவதிகைக் கோயில் விமானம் ஆகியவை கட்டடக் கலைக்குச் சிறந்த சான்றுகளாகும்.

இவ்வூரில் நடு நாயகமாக விளங்கும் பெருமாள் கோயில் சிறந்த வைணவத் தலம். இக்கோயிலின் கோபுரங்கள் பல கல் தூரத்

திலிருந்து பார்த்தாலும் தெரியக்கூடிய அளவில் விண்ணை முட்டும் விதம் இருக்கின்றன. கீழ்புறத்தில் இருக்கும் கோபுரமே மிகவும் உயரமானது. இன்றைய கோயிற் பகுதிக்கு வெளிப்புறத்தில் 300 அடி நீளமுள்ள பாதை ஒன்று இருக்கிறது. அதன் இரு பக்கங்களிலும் கண்கவர் மண்டபங்களைக் காணலாம்; பாதையின் இருபுறங்களிலும் மிகப்பெரிய கற்றூண்கள் நிறுத்தப்பட்டிருக்கின்றன. இவை ஒரு காலத்தில் கோயிலைச் சேர்ந்ததாக இருந்திருக்க வேண்டும்.

கோயில் கருவறையில் திருவிக்கிரமப் பெருமாளின் திருவுருவம் பூசிக்கப்படுகிறது; திருமால், நெடுமாலாகி மாபலியின் தலைமீது தன் திருவடியை வைத்து பாதலத்தில் அழுத்தினுர் என்பது கதை.

இக்கோயில் ஆரம்பத்தில் சிறியதாக இருந்து, விசய நகரத்தார் ஆட்சிக் காலத்தில் பெரிதாக அமைக்கப் பெற்றது என்பதை அதன் அமைப்பினுல் தெரியலாம்.

இக்கோயிலின் தூண்களை நோக்குவோம். ஹம்பி நகரத்தில் சிங்கத் தூண்களும், அநுமாரை உணர்த்தும் சிற்பங்களும் எங்ஙனம் அமைந்திருக்கின்றனவோ அவ்வாறே இக்கோயிலிலும் கவிநுற அமைந்திருக்கின்றன. விசயநகரத்துக் கோயில்களின் அழிவுகளில் நாம் காணும் முறையிலேயே பெண்கள் கோலாட்டம் போடும் சிற்ப வடிவில் காட்டப்பட்டிருக்கின்றன.

தூண்களிலும் பல சிற்பங்களைக் காணலாம். ஆனுல் அவற்றில் சில கி. பி. 1780-ஆம் ஆண்டு ஹைதர் அலி பெண்ணை நாட்டின் மீது படையெடுத்து வந்து,இக்கோயிலில் தங்கியிருந்தபோது அவனது படையினரால் அழிக்கப்பட்டன என்று கூறப்படுகிறது.

இங்குள்ள ஒரு கல்வெட்டு இக் கோயிலின் கருவறை கற்கட்டடமாக மலையமான் காலத்தில் மாற்றப்பட்டது என்று கூறுகின்றது; இக்கோயிலின் மதிற்சுவற்றில் சோழ பாண்டியர் கல்வெட்டுகள் பலவாகக் காணப்படுகின்றன. கி. பி. 18-ஆம் நூற்றுண்டில் நடைபெற்ற கருநாடக, மைசூர் போர்களில் இக்கோயில் திருச்சிராப்பள்ளி மலைக்கோட்டையைப்போல் அரணாகவும் புகலிடமாகவும் பயன்பட்டது.

அம்மன் சந்நிதி உள்ள மண்டபம் அரிய பெரிய சிற்ப வேலைப்பாடு கொண்டது. அதன் நீளம் 50 அடி; அகலம் 31½ அடி. அம் மண்டபம் தில்லையில் சிவகாமி அம்மன் சந்நிதியின் எதிரில் உள்ள மண்டபம் போன்ற அமைப்புடையது. ஆழ்வார்களில் ஒருவரான திருமங்கை யாழ்வாரால் பாடப்பட்ட வைணவத் தலங்களில் இத்திருக் கோயிலும் ஒன்ருகும்.

திருக்கோவலூரில் கீழூரிலுள்ள வீரட்டேசுவரர் கோயில் சைவர்களுக்குச் சிறந்ததாகும். நாவுக்கரசரும், திருஞான சம்பந்தரும் இக்கோயிலை வணங்கி வழிபட்டுப் பதிகங்கள் பாடியிருக்கிருர்கள். இக்கோயிலின் நான்கு சுவர்களிலும் அரிய சிற்பவேலை காணப்படுகிறது. இக்கோயிலின் சுவர்களில் பல்லவர், இராஷ்ட்ரகூட மன்னனுன மூன்ரும் கிருஷ்ணன், சோழர் முதலியவரின் கல்வெட்டுக்கள் காணப்படுகின்றன. திருக்கோவலூரின் வைணவ, சைவக் கோயில்கள் இரண்டும் பழங்காலக் கட்டடக் கலைக்கும் சிற்பத்திற்கும் சிறந்த சான்ருகத் திகழ்வன.

திருக்கோவலூருக்கு எதிரே ஆற்றின் நடுவே ஒரு சிறிய பாறை இருக்கிறது; அப்பாறையின் மீது ஏறிச் செல்ல படிக்கட்டுகள் அமைந்துள்ளன; அதன் மீது ஒரு சிறிய கோயிலும் அழகாகக் கட்டப்பட்டிருக்கிறது. அது ஒரு சிவன் கோயில்; அதன் கருவறையைச் சுற்றிலும் திருச்சுற்று ஒன்று இருக்கிறது; இத்திருச் சுற்றிலிருந்து பெண்ணையாற்றையும் அதைச் சூழ்ந்திருக்கும் இயற்கைக் காட்சிகளையும் நாம் கண்டு களிக்கலாம்.

பாறையின் மீதுள்ள கோயில் சங்க காலத்தில வாழ்ந்த புலவர் கபிலர் என்பவரின் நினைவாக எழுப்பப் பெற்றதே என்று திருக்கோவலூரில் வாழ்ந்த புலவர்கள் கூறுகிருர்கள்.

திருவதிகை பண்ணுருட்டிக்கு ஒரு கல் தொலைவிலும், கடலூரிலிருந்து பண்ணுருட்டி செல்லும் பாதையில் பதினுன்கு கல்

தூரத்திலும் இருக்கிறது. இது பெண்ணை யின் கிளைநதியான செடிய ஆற்றின் வடகரை யில் இருக்கிறது. தகடுரை ஆண்ட அதிகை மான்கள் ஆட்சிக்குட்பட்ட ஊராக இருந்த தால் 'அதிகை' என்று பெயர் பெற்றது என்று கூறலாம். கி.பி. 7-ஆம் நூற்றுண்டு முதல் இவ்வூர் பல்லவர் ஆட்சிக்குள் இருந் தது.

திருவதிகை சிவன் கோயில் பெரிய கோபுர வாயில்களைக் கொண்டது; தில்லையில் மேலைக் கோபுர வாயில் நிலைகளில் செதுக்கப் பட்டுள்ள நடனச் சிற்பங்கள் போன்றவை இங்கும் காணப்படுகின்றன.

இக்கோயிலின் கருவறை ஓர் அதிசய மான காட்சியாகும்; கருவறை தேர்போல் பதுமைகளால் அலங்கரிக்கப் பெற்றும், தஞ்சைக் கோயிலைப்போல் நிழல் நிலத்தில் சாயாதவாறும் கட்டப்பட்டுள்ளது.

திருக்கோவலூர் விரட்டானத்தைப் போல் திருவதிகையும் முப்புரங்களை எரித்த தலமாதலால் இதுவும் விரத்தலங்களில் ஒன் ருயிற்று. இக்கோயிலின் திருச்சுற்றிலேயே இருப்பத்தொரு சிவலிங்கங்கள் அழகாக அமைந்திருக்கின்றன. மேலும் திருவதிகை நிலங்களில் ஆங்காங்குச் சிவலிங்கங்கள் காணப்படுகின்றன. திருவதிகை வரலாற்றுச் சிறப்புடையது சமணராக இருந்த நாவுக் கரசர் இக்கோயிலில்தான் திருப்பதிகம் பாடி முடித்தார்; சைவரானுர். மன்னன் மகேந்திர வர்மனும் சைவனுக மாறி திருவதிகையில் ஒரு சிவன் கோயிலைக் கட்டுவித்தான். மேலும் திருஞான சம்பந்தரும் திருவதிகை யைத் தரிசித்துத் திருப்பதிகம் பாடினுர். சுந்தரர், நாவுக்கரசர் உழவாரத் திருப்பணி செய்ததை நினைந்து, திருவதிகைக்கு எழுந் தருள அஞ்சி அருகாமையில் இருந்த மடத் தில் தூங்கினுர் என்று அறிகிருேம். திருநாவுக் கரசருக்குத் தனிக்கோயில் ஒன்றை சோழனது படைத் தலைவன் ஒருவன் கட்டுவித்தான்.

சோழருக்குப் பிறகு விசயநகரத்தார் காலத்தில் திருவதிகை அந்நாட்டிற்குத் தலை நகரமாய் விளங்கியது. மற்ற கோயில்களைப் போலவே, திருவதிகைக் கோயிலும் கோட் டைக்குரிய அரணுக மாறிற்று. 18-ஆம் நூற் ருண்டில் பல போர்களும் முற்றிகைகளும் இங்கே நடைபெற்றன. 18-ஆம் நூற்ருண்டுப் போர்களினுல் திருவதிகைக் கோயில் தன் னுடைய சிறப்பை இழந்தது.

இவ்வூர் பண்ணுருட்டிக்கு தென்மேற்கில் பன்னிரண்டு கல் தூரத்தில் இருக்கிறது. 13-வது நூற்ருண்டில் பெருவீரனுக விளங்கிய கோப்பெருஞ்சிங்கன் என்பவனது தலைநகர மாகும். இந்த ஊரைச் சுற்றிலும் அழ கான பழைய மண் கோட்டையின் சுவர் பகுதிகள் ஆங்காங்குக் காணப்படுகின்றன. ஊரின் நடுவில் இருக்கும் சிவன் கோயிலின் சில பகுதிகள் இடிந்து இருப்பதோடு பல சிறந்த சிற்பங்களும் அழிக்கப்பட்டுள்ளன. இக்கோயிற் சுவற்றில் பல்லவர், பேரரசர் கிருஷ்ணதேவராயர் கல்வெட்டுக்கள் காணப் படுகின்றன.

அறையணி நல்லூர்

அரகண்ட நல்லூர் என்று அழைக்கப் படும் இப்பாடல்பெற்ற திருப்பதி ஆற்றின் வடகரையில் இருக்கிறது. ஆற்றின் வடகரையில் பெரிய பாறை இருக்கிறது; அதன்மீது பெரிய சிவன் கோயில் அழகாகக் காட்சியளிக்கிறது. கி. பி. 7-ம் நூற்ருண்டில் திருஞான சம்பந்தர் அக்கோயில் சிவபெரு மான் மீது பதிகம் பாடியிருக்கிருர்.

இக்கோயிலுக்குக் கிழக்கே இருக்கும் ஒரு சுனைக்கு அண்மையில் பாறையின் மேல் குகைக்கோயில் குடையப்பட்டிருக்கிறது; அதன் நீளம் 30 அடி அகலம் 12 அடி உயரம் 7 அடி. அதில் ஐந்து வாயில்கள் இருப்பதால் ஊரார் இக்குகைக்கோயிலைப் பஞ்சபாண்ட வர் குகையென்று கூறுவர். இப்பாறையின் மீது நின்று பார்த்தால் இருபது கல் தூரத் தில் இருக்கும் திருவண்ணுமலையின் அழ கான தோற்றத்தைக் காணலாம்.

பெண்ணை நாட்டுக் கோயில் தூண்களில் சுந்தரர், நாவுக்கரசர், புத்தர் போன்ற பெரி யார்களுடைய தனி உருவச் சிற்பங்கள் காணப்படுகின்றன. பழந்தமிழர் கட்டட சிற்பக்கலையை நன்கு வளர்த்தனர் என்பதற் கும் இவை சிறந்த சான்ருகுமன்ருே?

The Vedaranyesvara Temple at Vedaranyam -AN Epigrabhic Analysis

Dr A. SUBRAMANIAN

In 'this article Thiru A. Subramanian uses a new methodology to study inscriptions. The method is borrowed from research in social sciences. Any new method is encouraged by Aairaichi provided it helps to gain new knowledge. Old traditional methods are followed in copying and deciphering them. The article treats the materials diachromically and synchronically.

N.V.

INTRODCUTION

TAMIL NADU is a land of temples and most of them are pilgrim centres of great antiquity hallowed by their association with great sages and monarchs.[1] One of the ways of studying these temples is to group those that are associated with a single legend or concept. The Vitankasthalas on the Cauvery delta numbering seven are one such group associated with the single legend of Thyagaraja. These temples are located at Nagappattinam (Sundara-), Tirukkarayil (Adi-), Tirukkuvalai (Avani-), Tiruvarur (Vidi-), Tiruvaymur (Nila-) and Vedaranyam (Bhuvani-) in Thanjavur District of Tamil Nadu and Tirunallaru (Naha-Vitankars) in Pondicherry territory.

THE CONCEPT OF THYAGARAJA

Traditions connecting the seven Vitanka-sthalas make an interesting reading. It is said that Visnu once failed to sulute Parvati and was consequently cursed by Her. To redeem it, Visnu made a composite metal image of Siva, Uma and Skanda (popularly called Thyagaraja) and got relief by wearing the image on his chest.

As Visnu inhaled and exhaled Lord Thyagaraja is said to have danced on the chest of Visnu like a bee (Bhrnga-), cock (Kukkuta-), lotus trembling in breeze (Kamala-), mad man (ummatta), the feet of a swan (hamsapada-), *ajapa*, and like the waves of the sea (Paravarataranganata nams).

Visnu presented the image to Indra at a later date.

Muchukunda the legendary ancestor of the Cholas, once saved Indra from the onslaught of the Asuras and demanded the icon of Thyagaraja as a token of gratitude. It is said that Indra asked his architect Visvagarman to make six identical images. Showing all of them to Muchukunda, Indra asked the Chola king to identify the

Revised version of the papers presented at the First Annual Congress of the Epigraphical Society of India (Karnatak University, Dharwar, January 1975) and the XXXVII Session of the Indian History Congress (Calicut University, Calicut, December 1976).

original icon which the latter did with remarkable ingenuity. Overwhelmed by the latter's presence of mind, Indra presented all the seven images to Muchukunda.

The Chola king returned to his capital of Tiruvarur after the triumphant expedition, installed the original image of Thyagaraja at Tiruvarur and directed his subordinates to consecrate the other images in six important places in his kingdom.[2]

Whatever may be the tradition outlined above, it is interesting to note that all the seven places (where the seven Thyagaraja images are supposed to have been installed) are presently located within an area of roughly one hundred kilometers around Tiruvarur. Perhaps these place were of some importance during the days of Muchukunda, if he did really live.

That the concept of Thyagaraja was current even during the lives of the celebrated Tevaram hymnists is evidenced by many *padigams* sung by them. It is also learnt that the Chola emperor Rajaraja-(A. D. 989-1014) was so fascinated by the Thyagaraja image at Tiruvarur that he provided for a separate shrine for the Vitanka image when he built the famous Rajarajesvaram at Thanjavur.[3]

The present writer took the legend of Thyagaraja to group these seven temples and is presently engaged in analysing the light thrown by the epigraphs found on them.[4]

VEDARANYAM AND THE TEMPLE

Vedaranyam is a middle class town on the eastern coast of Tamil Nadu, located at a distance of thirty-five kilometers from Tiruthiraippundi in Thanjavur District. It is a well- known pilgrim centre. Paranjoti Munivar, the well-known author of Tiruvilaiyadalpuranam and Thayumanava Svamigal were born here. During the struggle for Indian freedom from the British yoke, Vedaranyam was the venue of the Salt Satyagraha.

The temple of Vedaranyesvara is situated at a slightly lower level at the centre of the town. Facing east the temple measures 692 feet by 372 feet and covers an area of 6.35 acres. It has two prakaras.

The ratha-vithis are named after the solar king Dasaratha.

The rajagopuram has five tiers with nine kalasas at the finial. To the south east of the gopura inside, are the Manikarni-tirtha, mandapa of the nine virgins, the Visvanatha-tirtha and the temple kitchen.

On the westeren side of the first prakara are the lingas supposed to have been installed by Chera-Chola-Pandyas and the Virahatti-Vinayaka.

The shrine of Vinavadabhashini, the chief goddess, is on the northern side of this prakara.

The other (inner) prakara contains the processional images of Bhikshadanar, Ardhanarisvara, the sixty-three Nayanmars, Vinayakar and separate shrines are there for Muruga, Lakshmi, Durga, Annapurani and Durga (in a rare posture).

The central mandapa enshrines the metal images of Thyagaraja and Vedaranyesvara.

There is a separate shrine for Uma mahesvara styled here as Manavalesvara behind the central shrine.

The phallus at the sanctum sanctorum is self-born (svayambhu). His consort is called Vinavadhabhashini since it was at this place that the melodious voice of Parvati was found to be far superior than the sound emanating from the Vina tuned by Goddess Sarasvati.

There is a pillar in the south-eastern corner of the Manavalesvara shrine and it is believed that if woman desirious of begetting children turn it for some time their faithful prayers would be rewarded.

In this temple Chandikesvara is represented with his consort, Chandikesvarini by his side.

Pujas are performed six times a day.

The temple possesses antique jewellery of gold and silver valued at Rs. 47,000.

The immovable properties of the temple include more than ten thousand acres of fertile and cultivable land distributed over forty nearby villages among which are 2,400 acres of salt pans in the villages of Agastiyanipalli fetching an annual income of about Rs. 6,900. The total income by way of leasing out these lands is estimated at Rs. 2,50,000 per annum. The Tamil Nadu Government also gives an annual subsidy of Rs. 948/-.[5]

The important festivals of the temple are (a) Brahmotsavam and tirtha vari in the Tamil month of Masi(February-March), (b) Maha Sivaratri, (c) Panguni Uthram, (d) Tirukkalyanam on the day of Saptami in the brighter half of the Tamil month of Chittirai (April-May), (e) Dhanur-puja (f) Taippusum and (g) Skanda Sashti.[5]

LITERATURE

The Vedaranyesvara temple had long been a centre of pilgrimage for the devout and some parts of it are assigned to epic personalistie like Dasaratha and Rama. It is said that Rama came here while searching for his wife Sita. There is a pair of foot-prints on the sandy hill near the temple and Rama is believed to have had a glimpse of Sri Lanka by standing on it. The foot-prints are protected as a national monument by the Archaeological Survey of India.

Tirumaraikkadu, the Tamilised form of Vedaranyam, was a famous temple during the days of the Tevaram hymnists. Its importance can be judged from the fact that there are more than ten decades (100 verses) on this temple and its sceneric beauty in *Tevaram.*[6]

Once Appar and Tirijnanasambandar came to Tirumaraikkadu from Tiruvilimilalai. They found the Vedas that were worshipping the God had locked the main entrance to this temple. The Tevaram seers performed the miracle of opening the door by their sweet hymns. Since it took some time to get main entrance opened Appar went to a nearby matta to take some rest. Then Siva, it is said, came to Appar in the guise of a brahmin and asked the saint to follow him to Vaymur (viz. Tiruvaymur another Vitanka-sthala). The saint-singer went to Vaymur only to find the Brahmin merging with the presiding deity of that temple.

St. Arunagirinathar in his Tiruppugal and Paranjoti Munivar in his Tiruvilaiyadal Puranam refer to Tirumaraikkadu incidentally.

Coming to the modern period, the temple has two sthala-puranas: one by Sri Ahora Devar containing more than three thousand verses and the other by Paranjoti Munivar. Chinnathambi Navalar of Sri

Lanka has sung the *Maraisai Antati* on the chief deity of this temple.

Legends associate many great personalities like Rama, Indra, Manikarnika, Agastya, Kolakala, Mahabali, Sandesa, Visvamitra, Kulahesa, Dasa, Nasiketu and the sacred rivers like the Ganga with the temple.[7] Though it is not practicable to extract historical facts, if any, from these legends, the namee of the car streets around the temple and some of the images installed in it show that these legends have gained social recognition irrespective of their historicity.

with this note of introduction the epigraphical wealth of the Vedaranyesvara temple is brought to limelight in the next section.

EPIGRAPHICAL ANALYSIS

The authenticity and historical importance of the inscriptions that are found engraved on an antiquarian monument need hardly be stressed. They were contemporaneous with a bygone age and are factual in the sense that most of them are official records of primary importance meant for public scrutiny.

This temple is a paradise for students of Epigraphy. Many inscriptions have been copied from this temple by the Government of Madras as early as 1904.[8] The complete texts of all these inscriptions have since been published.[9] This study is based exclusively on these published texts and therefore our conclusions are necessarily tentative.

The inscriptions under study have been copied from th central shrine, the mandapa in front o1 it, the shrines of Thyagaraja and Ramanath: vara and the mandapas in front of them. Their distribution itself shows that most of them have been disturbed from their original positions.

Barring a pair of Vijayanagar records and a solutary inscription in Marathi all are Chola inscriptions. The Grantha script has been used to engrave the later records. Tamil is the language and script for Chola inscriptions. It is interesting to note that the reign-periods of all the Chola monarchs from Aditya-I right upto Rajendra-III (viz. a period of nearly four centuries) are represented at Vedaranyam.

A handful of interesting epigraphs are remarked as partly built-in, damaged, incomplete or unfinished.

Methodology: The methodology suggested by the present writer for analysing the inscriptions of Vedaranyesvara temple consists of two phases viz. (i) Windroses and (ii) Bar Diagrams. The basic concept for both the diagrammatric patterns has been borrowed from the social scientists.[10]

Merits of the present method:

The method incorporated in this paper aims to fill an important gap in the scientific analysis of the inscriptions. Generally it can be used to correlate various temples in Tamil Nadu or even a smaller spatial unit. For instance the present writer has used this method to compare and contrast the seven Vitanka-sthalas based on the endowment patterns as gleaned from their inscriptions.

The two phases of this method are inter related in the sense that windroses give an idea of the total number of types/purposes of endowments. For a chronological classification of these inscriptions, the cylindrical Bar-diagrams give a helping hand. The colour schemes and the horizantal blocking in the diagrams indicate the

TABLE I *TYPES* (Dates in A. D)

S.No.	Item	Name of Ray	900 to 999	1000 to 1099	1100 to 1199	1200 to 1299	1300 and Above	Total
1.	Animals	AO	44	2	1	—	—	47
2.	Land	BO	4	2	3	13	—	22
3.	Money	CO	6	2	3	4	1	15
4.	Lamps	DO	2	1	1	—	—	4
5.	Taxes	EO	—	1	—	—	1	2
6.	Ornaments	FO	1	—	—	1	—	2
7.	Slaves	GO	—	—	—	2	—	2
8.	Miscellaneous Point	'O'	3	1	—	1	1	6
	Total		60	9	8	21	3	100

Note: See Fig 1. i., and 2 i. Rays in Windrose *Converge* at 'O'

TABLE–II *PURPOSES* (Dates in A. D.)

S. No.	Item	Name of Ray	900 to 999	1000 to 1099	1100 to 1199	1200 to 1299	1300 and Above	Total
1	Burning Lamps	O'A'	46	3	6	11	—	66
2	Offerings	O'E'	6	1	1	4	—	12
3	Services	O'G'	—	1	—	5	1	7
4	Festivals	O'C'	1	1	—	—	1	3
5	Sacred Bath	O'B'	1	1	—	—	—	2
6	Hymner	O'D'	—	—	1	—	—	1
7	Feeding Men	O'F'	1	—	—	—	—	1
8	Temple Repairs	O'H'	—	—	—	1	—	1
9	Miscellaneous Point	'O'	2	1	—	1	1	5
	Total		57	8	8	22	3	98

Note: See Fig 1. ii and 2. ii. Rays in the Windrose *emanate* from O'

economy and sociol status at the site during the period covered by the epigraphs.

Suggestions and constructive criticisms on the method used by this writer are welcome

Patterns at Vedaranyami

A critical analysis of the inscriptions taken up for study from the Vedaranyesvara temple brings to the forefront the following types and purposes of charitable endowments. (Table I and II)

Results of the Study:

Windroses are more or less self-explanatory.

Bar Diagrams reveal some interesting acts.

Animal gifts and provisions for burning lamps show a declining trend after A.D. 1000. Land gifts increase with time and reach its zenith during the period between A. D. 1200 and 1299. A careful perusal of the edited texts of these inscriptions reveals there were some interesting cases of land transfers.[11]

Provisions for special offerings to god were numerous upto A. D. 1000 and get resusticated between A. D. 1200 to 1299. Special services reach the peak during the same period.

Money, Lamp and Tax gifts show the declining trend with increase in time. Dedication of slaves to the temple was peculiar after A. D. 1200. Learned brahmins were sumptuously during the same period.

The top most portion of both the Bar Diagrams given the total number of inscriptions during that period of one hundred years. Thus the greatest number of endowmats were given during the period between A. D. 900 and 999. Then there was a lull for the succeeding two centuries. Their numbers gain momentum after A. D. 1200 As pointed out above only three inscriptions are dated after A. D. 1300.

SOCIAL LIFE AS GLEANED FROM THE STUDY

A critical analysis of the contents of the records available to us unravels a fine picture of the typical mediaeval chola society, characterised by periods of plenty and pauncity earmarked by helping rich men and a standerdised system of temple administration. The Brihatsamhita (55-8) says Gods love to reside in places where there are groves, rivers and mountains and this temple is continuously referred to Tirumaraikkattu Alwar or Tirumaraikkadu Udayar in epigraphs. We know that in its earlier stages of evolution the temple was conceived as a human being with his various bodily portions[12] and thus a temple is the abode of the deity manifested in human form. When this conception gained sanction all the requirements of the deity are provided for from the early morning upto the mid-night.

Vedaranyam is known for its beautiful lamps (*Vedaranyam villakkalagu*) and according to the legends a rat got salvation when its tail incidentally set right the flames of a lamp. For a temple of that tradition we see that many of the epigraphs record provisions made for burning lamps in the temple. Lamps were of different kinds such as night lamp (*ira-vilakku*), perpetual lamp (*nunda-vilakku*) and lamp burnt during evenings or particular services (*sandhi-vilakku*). 90 or 96 sheeps were the general requirement for burning a lamp. Land and money could also be donated and the temple authorities made arrangements for the lamp-services. Thus in the nine-

teenth regnal year of Rajaraja III (the astronomical details given in the record roughly correspond to 11th June 1234, A. D.) a quarter *Veli* of land was purchased from the authorities of the temple and donated along with a metal lamp weighing 80 *palam* as *Tiruvilakup-puram* (496)[13] and in the 27th regnal year of the same king 6 makkani of land were given for the lamp service (495). Usually one ulakku of ghee was required per lamp per day. One of the records says that 90 sheep were given by a chola general for burning a perpetual lamp on the completion of his successful military campaign to Ceylon (468A). Some liquid measures are incidentally referred to in the records such as Kananali (459) Karunakaran-nali (416), Tirumaraikkadan (434, 445, 489) and Vedavana Nayakan (415, 419, 430).

In the case of money grants for burning lamps any amount from 150 current *kasu* to 1500 *kasu* were given. Both the temple priests and temple shepherds were empowered to accept such gifts and maintain the lamps as per requirement. One of the inscriptions (415) says that the lamp was named as *Tiruanukkamtiruvilakku.*

Another aspect of such records is that while some of them record actual gifts others record only the agreements given by employees of the temple for the endowments received them.

Next come the endowments made for other purposes. Land grants are also equally numerous. In some cases the donors purchase the land from the local assembly, make them tax-free and then grant it to the temple. Some such grants are made for supplying paddy to god Mohanadevar for Masi magam festival (438), for food-offerings during mid-day service (442), for *pitha puja* (439), for flower-offerings during the spring festival (432) and so on. We also got interesting informations about creation of tax-free holdings. In the 22nd regnal year of Rajaraja I the *Sabha* of Kudigai – caturvedimangalam sold ten *Veli* of land to effect a land gift for 20 *kasu;* of this amount ten *kasu* were received for remitting taxes like *irai*, *ecchoru* and *vettivedinai* and the remainder was the cost of the land (439). In the fourteenth regnal year of Rajadhiraja II an individual gave 1½ *Veli* and odd of land for a perpetual lamp; the taxes on the land were remitted by the village assembly when he agreed to add these taxes to his estates at Kiliyur (498).

The cash endowments given to the temple are not many but give a very good picture of the prevailing economy of the times. In the thirteenth regnal year of a Parakesarivarman 2 *kasus* were deposited with two residents of the temple to provide for the procession of the image of Bhuvanivitankar (443). In the twentieth year of Parantaka I 60 *Kalanjus* were deposited with the sabha of Narukadambidu-caturvedimangalam for maintaining a brahman priest of good conduct and knowledge of performing services in the temple (444). The priest was provided with paddy by the sabha. The thirtieth year of the same king saw a gift of 100 Ceylonese coins for burning a night lamp in the hall built by Kadambabhattar deposited withthe authorities of the temple (435). In the ninth regnal year of Rajaraja I the local sabha accepted 7 *kasus* to provide two *palams* of country-sugar (441). The monthly requirement for the service was one *akkam.* In the sixth year of Rajendra III the levy on textiles were assigned to the temple (421).

The most interesting record of this kind is dated against the 29th regnal year (501). It says that consequent to the in-

vasion of Chola country by Singana Dandanayaka in the 25th regnal year of Rajaraja III there was an increase in expenditure and shortage of funds with the temple. The trustees of the Tirukkodikulagar temple contacted a wealthy resident called Uttaman Nambi for assistance. After repairing the temple, reconsecrating the images and making arrangements for services and festivals, he gave fifty thousand *kasus*. The tanattar of the temple gave a deed (tana-myagam) to him giving preference during pujas and services and also conferred the title of Pulavartalaivar on him.

Other endowments also reveal some interesting facts. One epigraph refers to provide oil-bath to the deity on the days of Sadaiyam, the natal star of Rajaraja I (468F, 471).

An inscription dated in the 16th regnal year and 36th day of Rajaraja I (461) refers to an enquiry into the previous cash endowments of the temple by the supervising officer Rajaraja-vajya-marayar from the bhattar-ambalam. No. 35 above says that this hall was constructed by Kadamba-bhattar. The temple employees informed that the deficit was to the tune of 24 akkams. The officer arranged for a gift of 10 kasus to provide 108 kalasams of water for the sacred bath of the deity.

Then in the second regnal year of Kulothunga II the temple authorities bestowed the right of singing Tevaram on the Tyagasamudra Picchan (422). The devakanmis were to supervise it and see that the members partaking the service are related to or nominated by the do ...

Ornaments were also presented to the deities of the temple. Thus in the 38th regnal year of Paranataka I a fly-whisk coated with gold and silver and weighing 8½ *Kalanjus* was given (475C) and in the inscription dated in the year against the sixteenth regnal year of Rajaraja III (424) details of jewels given to the God are given. The jewels weighed more than 57 kalanjus of silver and the rod made of silver weighing 85 kalanjus.

A pair of inscriptions record sale of slaves to the temple. In the third regnal year of Rajaraja III ten slaves were sold for one thousand *kasu* (499). We learn that five of the ten slaves had already been given to the temple. In the 24th regnal year of same king two female slaves were sold and dedicated to the temple (502). We get the names of all the slaves involved in these transactions.

CONCLUSIONS AND SCOPE FOR FURTHER WORK

The potentiality of the epigraphical material from this temple can be easily understood by the selected inscriptions described above. The most important conclusion that we are able to arrive is that the vitanka concept of Thyagaraja in this temple was prevalent at least in the eleventh century A.D. One of the padigams sung on the Tirukkuvalai temple[13] specifically mentions the name Thyagaraja and we got the foundation inscription of the Bhuvani-vitanka shrine in this temple.[14] Thus we have to disagree with the observation of S. Ponnusamy in his monograph on the Thayagaraja temple at Tiruvarur[15] that the Thyagaraja concept and the vitanka aspect of it cannot be dated before the eighteenth century A D.

From a study of the names of persons, places and geographical divisions mentioned in the inscriptions we get an idea of popuarity enjoyed by the temple right from the days of Tevaram hymnists.

We find that most of the inscriptions have been copied from the mandapas of this temple. We know that atleast three of the seven Vitanka-sthalas were rebuilt and renavated by the nagarathar community of Ramnad district.[16] Though it does not give us direct evidence that this temple was also rebuilt by them, this writers feels there should have been some disturbance to the lithic records.

There is great scope for further work in the Vedaranyesvara temple. Some of the suggested lines are (i) copying fresh inscriptions from the walls of the temples (ii) analysing the artistic merit of the temple and above all (iii) a morphological and phonological study of the inscription- that are available to us from this temple.[17]

Thus the epigraphical materials at our disposal has certainly enriched our knowledge about vitanka sthalas on the Cauvery delta.

FOOT NOTES

1 For a brief note on the origin and development of pilgrimage in Tamil Nadu see the author's paper in *Vivekananda Kendra Patrika* vol III No. 2 (February 1974) Madras, pp. 323- 27.

2 Bhanukavi Tiruvarur-Purana-Vacanam (Tamil), Tiruvarur 1942, *Passim*. This legend has different versions. For instance Bharanidharan (Ananda Vikatan (Tamil Weekly) dated 16-5-79 p. 72), gives a different interpretation for tne ajapa-natanam. 'Ajapa' and 'Hamsa' are variants of a single Advaita Vidya. 'Hamsa. is the shortened form of 'Ahamsa'. Aham Brahmasmi Tattvamasi is a Vedic dictum. Thus we inhale air by saying 'Aham' and exhale as 'sa'; hence we say 'Ahamsa—I am Himself' during our breathing without our knowledge.

Muthuswami Dikshitar also says "Yoga vidita-japa-Natanarangam" in his famous Kriti, beginning with 'Thyagaraja Palayasumam'.

3 Somasundaram, J: *The Great Temple at Tanjore*, Madras 1935. See also *Lalit Kala*, xix (1962), pp. 37-38.

4 See (i) Subramanian, A: "The Thyagarajasvami Temple at Tirukkuvalai—A study" xxxv Session of the Indian History Congress. Jadavpur, December 1974.

(ii) Ponnusamy, S: *Sri Thyagaraja Temple—Tiruvarur*, Tamil Nadu State Archaeology Department publication No. 19, Madras, 1972.

(iii) Subramanian, A: "The Thyagarajasvami Temple at Tiruvaymur—A Vitanka Sthala" xxxvi Session of the Indian History Congress, Aligarh, December 1975.

Regarding the other three Vitanka Sthalas very few inscriptions have been copied from Tirukkarayil (*Madras Epigraphical Report* 451 to 454 of 1908) and Tirunallaru (*South Indian Inscriptions*, vol. III, Nos. 1026-27). The Sthala Purana of the Tirunallaru temple *(Tirunallaru Sthala Puranam*, Lifco Books, Madras, 1971) does not refer to any inscriptions in the temple. We learn that it was renovated by the Nagarathar merchantile community of Rama nathapuram district. The inscriptions of this temple might have possibly been lost during this.

The Thyagaraja temple at Nagappattinam is referred by this writer for analysis at a later date.

5 Chockalingam, K (ed): Temples of Thanjavur District (being Vol. vii (i) of Temples of Tamil Nadu issued as Part XI-D of Census of India-(1961) New Delhi, 1971, pp. 391-96.

6 (i) Tirujananasambandar, *Tevaram* I. 22; II. 173, 227; III. 334; also see his Vellippattu.

(ii) Tirunavukkarasar, *Tevaram* iv. 33-34; v. 123-24.

7 Dandapani Desikar, S: Vedaranyam-Talavaralaru (Tamil), Vedaranyam, 1971 *passim*.

8 Government of Madras G. O. No. 518 dated. 18-7-1905 (Epigraphy) Appendix-A, Nos. 415 to 503.

9 *South Indian Inscriptions (Texts)* xvii, New Delhi, 1964, Nos. 445-545.

10 The author wishes to acknowledge his intebtedness to Dr. A Ramesh, Professer & Head, Department of Geography, University of Madras for the guidance received while drawing the diagrames appended to this paper.

11 Karashima, Noboru: "Land Transfer as seen in the Later Chola Inscriptions at Vedaranyam." Homage to Historian (Dr. N. Subramanian Felicitation volume, to be published). pp 167-73.

12 Agarwala, Dr. V. S.: *Evolution of the Hindu Temple and other Essays*, Varanasi, 1965, pp. 9-10.

13 Numbers in paranthesis in this and henceforth refer to the relevant numbers under Appendix A of G O. cited above n8.

14 *Tevaram* 171.

15 470 of 1904 says this shrine was constructed by Aiyaran Ambalattadigal in the fifteenth years of the reign of Rajaraja I. The donor refers to the deity of Thyagaraja as Keralantakan.

16 Chockalingam, Roya: *Tiruttalap Payanam* (Tamil) Karaikkudi, 1966, Appendix at pp. 408 ff. The temples at Tirrukkarayil, Tiruvarur and Nagappattinam have been benefited by the charity of these Nagarathar.

17 For instance see *The Language of the Tamil Inscriptions 1250-1350 A. D.* by S. Agastyalingom and S. V. Shanmugam, Annamalai University, 1970.